غسّان خالد
دكتور في الفلسفة

جبران الفيلسوف

شخصيّة العبقري في منافذ خلاصها
النقد الاجتماعي والبُنية الفردوسيّة
جدليّة الإنسان والألوهة

مؤسسة نوفل
بيروت - لبنان

جُبرانَ الفَيلَسُوف

طبعة ثانية معدلة ومضاف إليها
تموز (يوليو) ١٩٨٣

© مؤسسة نوفل ش.م.م
بناية نوفل، شارع المعماريين
تلفون ٣٥٤٨٩٨ - ٣٥٤٣٩٤، تلكس ٢٢٢١٠ نوفل
ص. ب. ١١/٢١٦١، بيروت، لبنان

الى أميّ التي علّمتني المحبة
والى أبي الذي علّمني مجد الكلمة

غسان خالد

مدخل الى الطبعة الثانية

خطوات ثلاث في الغابة الجبرانية

كثيرة هي الرسائل التي تلقيناها، من لبنان ومن خارجه، والمقالات التي نشرت، والتي يمدح بعضها المحاولة الأولى، والفريدة، في الغوص إلى خفايا الفكر الفلسفي الجبراني عبر كتابنا «جبران الفيلسوف»[1]، وينتقد بعضها الآخر هذه المحاولة بحجة رحابة اللقب الذي وشّحنا به رجلاً بنى شهرته على طرافة إدائه الجمالي، نثراً وشعراً ورسماً. وعلى قدر ما كنّا نبتهج بالتي استبان لنا أن أصحابها أدركوا مرامينا الحقيقية، كان التساؤل يرتسم في خاطرنا عندما نلمس وساعة المسافة التي تفصل بين هذه المرامي وبين «الحكم» الذي أصدره البعض الآخر، متجاهلاً، عفواً أو عمداً، جوهر الغاية التي سعينا إليها. لذلك اضطررنا إلى الإكباب مجدداً على الموضوع، وطرح الإيضاحات، بعد الجدل الطويل الذي اتّسم بالجدية والطيبة حيناً، وبالخفة والشبهة حيناً آخر. وهو ما لم يسيء إلينا، إذ نفدت آلاف ثلاثة من نسخ الكتاب خلال حرب السنتين التي لم تلهب لدى غالبية الناس سوى اللهفة إلى الرغيف وإلى الأمان.

ما كانت تلك المرامي، وما هو الجديد فيها؟

---

(١) الطبعة الأولى - ١٩٧٤

المرمى الأول:

أوضحناه في الطبعة الأولى، ونكرر إيضاحه اليوم، وهو أننا لم نكتب «جبران الفلسوف» من زاوية النظر إلى جبران على أنه فيلسوف بالمعنى التقليدي المتعارف عليه في تراث الفكر، على غرار أفلوطين وابن سينا وتوما الأكويني وكانط. فالمنهجية التي تتصف بها الكتابة الفلسفية التقليدية، برودة في استنتاج الأحكام وعرضها، وتسلسلاً ودفاعاً ثم وحدةً عقيدية واضحة الخطوط تدرجية التركيب، هذه المنهجية غريبة، في العموم، عن آثار الرجل. لكنّ «التطلّع الفلسفي» في غالبية ما كتب ورسم، واضح المعالم وجوهري الغاية لديه، بحيث يتعذر على الدارس، المندفع إلى فهم «المعنى البعيد» لما يريد أن يقوله، أن يرقى إلى هذا الفهم من غير أن يربط أشكال التعبير، كلماتٍ وخطوطاً وألواناً، «بالمسألة الفكرية» التي تروود أنحاء الهواجس الجبرانية. فاذا اعتبرنا الماورائيات فرعاً رئيساً في الفلسفة، عثرنا على الكثير من مناحيها في العديد من كتاباته، وحتى في لوحاته الفنية، وهي من الحقول الذهنية البعيدة، في العموم، عن الانضباط في مجاري الفكر الماورائي. بهذا المعنى قال يوسف الحويك، رفيقه في دراسة الفن بباريس، في كتابه «ذكرياتي مع جبران»، الذي حررته أدفيك شيبوب، إن جبران كان يهتم بالمعنى الفلسفي قبل أن يضع مشروع لوحته، ثم يرسمها وفق ذلك المعنى. وتتمحور تلك الاهتمامات الماورائية حول مسائل عدة أهمها: الألوهة، والموت، والخلود، والنبوة والدين والتدين. وإذا اعتبرنا الناموس الاجتماعي، بمعنييه التجريدي والتطبيقي، فرعاً من فروع الفلسفة، عثرنا، من غير عناء، على ما يكفي لوصف الرجل بأنه مفكر اجتماعي إصلاحي الغاية، انطلق من بديهيات الحق الانساني ليضع أعمق نقد اجتماعي في عصر النهضة، ساعياً إلى بتر المجتمع التقليدي المتخلف من جذوره، لبناء مجتمع جديد، بعدالة فردوسية الحياكة، وبطهر انساني ملائكي المستوى.

قد تصح الدراسة النقدية الأدبية لآثاره. لكنها، في عرفنا، تبقى ناقصة

اذا لم تلتزم بالتنقيب، التنقيب الهادىء الصبور، عن « الغايات الفكرية »، الفلسفية المنحى، التي كانت تعصف في خياله، فتخرج على الورقة أمامه ممهورةً بتألق جمالي تكاد فرادته وعذوبته أن تطمساها. لذلك كان التمازج بين مخارجه الجمالية وأبعاده الفكرية عاملاً رئيساً في ضياع هويته على الدارسين، فصار شاعراً، وأديباً، وفناناً، ومفكراً، وما إلى ذلك من التصنيفات التي يستحيل حصر هويته في إطار واحدة منها [1]. حتى بات التنوع في تصنيف نتاجه قاعدةً ضرورية للكتابة الموضوعية عنه، وبات علينا جميعاً، نحن الدارسين والمهتمين بآثاره، أن يختص كل منا بناحيةٍ من نواحيه، بدل أن نأخذه في جملته بدراسة واحدة تشمل كل حقول نشاطه. ولعلّ كتابنا « جبران الفيلسوف » يندرج في إطار هذا المفهوم، فسعينا عبره إلى الاقتصار على دراسة الناحية الفلسفية في أدبه، من غير أن نهمل الوشائج الوثيقة التي تربط بين هذه الفلسفة وشتى فنون نتاجه.

* * *

المرمى الثاني:

هو محاولتنا الخوض في ناحية لم تكن قد عولجت بعد من قبل أيٍّ من دارسي جبران، باستثناء بعض اللمحات المختصرة، الموزعة في عدد قليل من المؤلفات، من غير لحمة، أو شمول، أو عمق يحسن تجاوز سحره الجمالي لضبط غاياته الفكرية البعيدة. فكنّا بذلك، وفق ما أوضحه لنا نفر من الباحثين في لبنان وخارجه، أول المتطرّقين « بجدية واختصاص » إلى مسائل « مجهولة » وشديدة الأهمية في آثار جبران. نخص بالذكر من هذه المسائل:

---

(١) فصّلنا إيضاح هذا الأمر في ندوة عن جبران، بمناسبة مرور خمسين سنة على وفاته، بدعوة من « الحركة الثقافية » في إنطلياس (تشرين الثاني ١٩٨١).

مسألة النقد الاجتماعي:

حول المرأة والحب والتدّين والطبقية وجدلية الخير والشر. وما قادنا هذا التحليل المفصل للنقد الاجتماعي إلى استنتاجه من نزوع جبراني إلى إنشاء بنية فردوسية أرضية، «إشتراكية» المنحى، سمّيناها **الحرية الصغرى**. وقد عرضنا ذلك بصراحة بلغت حدّ التجرؤ على المواجهة المباشرة لشتى مركبات المفاهيم الاجتماعية والخلقية والدينية والسياسية والاقتصادية في لبنان.

مسألة الانسان والألوهة:

كانت الإطار الماورائي لأبعاد الغايات الجبرانية: من الانسان الساعي إلى حرية تتجاوز قيود الزمان، سمّيناها الحرية الكبرى، إلى الله والحلولية، إلى التقمّص، إلى المسيح في إطاريه المتكاملين البيئي اللبناني والتصوري الفلسفي، إلى القديس بولس وأثر رسالته عن المحبة في فصل المحبة من كتاب النبي، ثم إلى أثر المفاهيم الجبرانية في تنمية حركة التحرر المسيحي، فضلاً عن المنهجية السريالية التي نعتبر جبران مؤسسها في ثقافتنا المشرقية الحديثة.

مسألة التحليل السيكولوجي:

شكلت الخلفية التفسيرية لبعض من مناحي جبران المزاجية والفكرية. فأوضحنا في هذا التحليل دور العقدة الأوديبية في ارتداعه أحياناً عن الوصال الجنسي، ودور رفضه لتسلّط أبيه في تنمية تمرّده على الرتب السلطوية في المجتمع، وفي تكوين مفهومه الخاص عن الله. فضلاً عن أثر النارسيسية في دفعه نحو الحلولية ومن ثم نحو تأليه الانسان، ووحدة الوجود، ثم عن العصاب النفسي الذي شارف عنده حدّ الغرابة المزاجية العائدة لنقيضين يمزج بينهما التقليد الشعبي: الجنون والعبقرية.

هذه هي الإطلالات الجديدة التي توفّر لنا أن نعرضها في الطبعة الأولى

من الكتاب، الذي أنجزناه سنة ١٩٦٩ وكتبنا بحثاً تلخيصياً له في مجلة «القضايا المعاصرة» صيف سنة ١٩٧٠ [١]. ثم فوجئنا بعدئذٍ بصدور دراسات اعتمدت عدداً من الأفكار التي نعتبرها أساسية في دراستنا، من غير أن يذكر مؤلفوها المرجع. فكشفنا بعضاً منها في حديث مطوّل لأسبوعية «النهار العربي والدولي» [٢]. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أربع من تلك الأفكار: أثر أوديبيته في ارتداعه عن الوصال الجنسي؛ أثر رفضه للتسلّط الأبوي في التمرد على الرتب السلطوية الاجتماعية وفي تكوين مفهومه للألوهة؛ عقدته العرقية التي شارفت عنده، أحياناً، حدّ المبالغة؛ دور نارسيسيته في الحلولية الإلهية ووحدة الوجود.

* * *

المرمى الثالث:

قناعتنا بأن تجاهل «تراثنا الفكري» في ثقافتنا المدرسية والجامعية، هو ارتهان وتبعية، وأن المبالغة في ذلك وصلت عندنا إلى حدّ ارتهان الوطن برمّته لتسلّط «جحافل الثقافات الغريبة». وهو ما يولّد في الذهن الفردي مشاعر الغربة عن الذات، والحسّ بضآلة الأرض، والشعور بتداعي الانتماء الوطني. فكانت جهودنا لاستكشاف **المناحي الفلسفية** في آثار جبران مساهمةً في بعث هذا التراث، وفي كسر قيود الارتهان والتبعية، فضلاً عن كونها مساهمة في الكشف، العلمي الموضوعي، عن وجه طريف وجميل من وجوه الظاهرة الجبرانية.

* * *

---

(١) مجلة «القضايا المعاصرة» ـ عدد ٤ ـ تموز ١٩٧٠ ـ المجلد الأول من صفحة ٥٩ حتى ٨٢ ـ دار النهار للنشر.

(٢) النهار العربي والدولي ـ السنة الرابعة ـ عدد ٢٠ (٢ ـ ٨ آذار ١٩٨١).

أما **المرمى الرابع** فهو ميلنا الفكري إلى هذا النوع من الكتابة الذي يمزج الأدب بالفلسفة، والشعر بالحكمة، والعاطفة بالعقل، والفن بالعلم، فيجد فيه الانسان، كل إنسان، ما يستهويه، وما يحاكي نواحي سخصيته كافة. فلا تضمحل الخلفيات الروحية أمام غزو العقل الجاف، ولا يبطل التحليل العقلي أمام صيحات هذه الخلفيات العاطفية، فيتدوزن العطاء الأدبي على إيقاع الشخصية الانسانية، ليكون، كالأدب الجبراني، معبّراً عن الذات الانسانية برّمتها، وانعكاساً حياً لصورة الانسان الحي. لذلك، ما أن تحرّرنا من الدراسة الأكاديمية الجامعية سنة ١٩٦٣، حتى انكفأنا على ذاتنا، ونحن خارج لبنان، ندرس المفكّر الذي نحب بالنهج الذي نحب، لكي نكتب عمّن تدوزن إيقاعنا الشخصي على أوتار أدبه، بفنّه، بنضارة كلامه، بغناه العاطفي الانساني، بتطلعاته الفلسفية الفريدة في ديارنا يومذاك، وخصوصاً بتمرّده الفكري الذي عكس آمالنا في الإصلاح والتطور. فكانت دراستنا «جبران الفيلسوف»

والذي ضاعف في خيارنا لوضع هذه الدراسة أن جبران لم يسع إلى المعرفة الفلسفية المجرّدة عن حاجات الانسان الحي وفق التعريف التقليدي القائل إن الفلسفة هي «**حب الحكمة**»، بل سعى إلى معرفة تخدم هذا الانسان وتقوده إلى الكمال، كأنه شاء أن يقلب التعريف التقليدي فصارت الفلسفة عنده «**حكمة الحب**».

* * *

تلك كانت خطوتنا الأولى في الغابة الجبرانية.

أما خطوتنا الثانية فهي هذه الطبعة الثانية التي عدّلنا فيها قسماً من الأولى أو نقحناه، وأعدنا كتابة الباقي وهو الخاص بسيرة الرجل وبتركيبه النفسي الشخصي. وقد توصلنا إلى أمور جديدة عدة، بعضها يتعلق بتفاصيل كثيرة عن أسرار حياته، وبعضها الآخر يتعلق بكشف جديد لنواح طريفة

ومهمة في شخصيته، نذكر منها على سبيل المثال:

إثباتات جديدة حول تماهيه بالأم (كأن يتقمص شخصيتها ويحنّ لأن يكون أماً) ودور «الأم الجديدة» في ذلك. الولع الجنسي بذاته. أثر الخجل والخوف من الإثم ومن مرض السلّ في نزوعه إلى التطهّر. اضطراب تكيّفه الاجتماعي وانعكاس ذلك في ممارسة الرسم. العدمية ومشارفة الرغبة في الانتحار. «فصام الشخصية» وأثره في تكوين رؤاه الوهمية وفي نبوغه. تحليل لمفهوم العبقرية وموقع جبران من هذا المفهوم. منافذ خلاص عصابه النفسي في حبّه للجنون، في توقه لأن يصير ملاكاً ولأن يعيش حياة فردوسية، ثم في عشقه للجمال حدساً وممارسةً فنية.

* * *

تبقى **خطوتنا الثالثة** وهي صدور كتابنا «جبران في شخصيته وأدبه»[1]، الذي وضعنا فيه دراسة نقدية تحليلية مفصلة لشتّى **فنونه الأدبية**، مكملين بها اللوحة التي عزمنا على رسمها ناجزةً عن رجل تجاوزت شهرته حدود أرضه، فصار بعضاً متألقاً من تراث الإنسانية.

الدكتور غسان خالد
كانون الثاني - ١٩٨٣

(١) مؤسسة نوفل - الطبعة الأولى ١٩٨٣.

الفصل الأول

سيرته

درج كتّاب السيرة على الاهتمام بتسلسل الوقائع الزمنية لحياة الانسان، وبتفاصيلها القصصية التي تولّد جواً من الطرافة كالحكايات المسلّية، ناشدين إكفاء ميل نفر من القراء إلى المتعة الجمالية ولذة الإلمام بغرائب الحياة. هذا النوع من السّير ليس تأريخاً حقيقياً، اذا ما عنينا بالتأريخ تبيان الحياة الفاعلة التي عاشها إنسان كبير كان تاريخاً في أمته، خصوصاً اذا كان هذا الإنسان أديباً فنَّان الاداء والميول، لأن الفصل بين أحداث حياته ونتاجه الذهني، بطلاق متعمّد ومفتعل، يلغي الكثير من التفسيرات الممكنة لأفكاره، والكثير من حوافز نشاطه، كأنما العقل يغترب عن الذات الحية عندما يُبدع. فمنجزات المفكّر الفنّان هي، في الغالب، بوح طبيعي، يكاد أن يكون عفوياً، لخلفيات نفسية مرتبطة بأحداث في حياته مصيرية. فما يعطيه للناس، وقد بلغ طور الانسان الفاعل، هو حصيلة ردات فعله الذاتية على ما واجهه عندما كان يافعاً في طور الانسان المنفعل.

إن الظروف المعيشية، التي تُنمي نفسية الأديب، تشابه السدود او الحواجز التي تعترض مجرى نهر حياته، فتوقف المياه حيناً وتدفعها حيناً آخر في مجار جديدة مخالفة لسيرها العفوي، مولّدة بذلك إنساناً جديداً لم يخطر في حساب القدر. فكم من مصارع يعترف أمامك وأمام نفسه أن الذي فجرّ فيه التوق لانتهاج خط الغطرسة العضلية صفعة تلقاها ومنعه

الضعف من ردّها، فاستعبده شبح الثأر مدى حياته. لذلك يغريني الحكم على هذه الظروف بأنها «**حوافز خلاّقة**» تبدع ما لم يكن بالحسبان، فتخلق كائناً جديداً. وفي حياة كل إنسان حلقات من هذه الدوافع الخفية، اذا تتبعناها أبصرنا حواجز نهر حياته وسدوده، ولمسنا «الحوافز الخلاقة» التي فعلت خفيةً تحت أجنحة وعيه وخارج إطار بصيرته، فخلقته كما لم يكن في الحسبان أن يكون. وهي هذه **الظروف - الحوافز** التي ينبغي أن يسعى إلى كشفها كاتب سيرة الأديب، ليتمكّن من فهم نتاجه الفكري وتفسيره، وهو ما حاولنا تحقيقه في هذا الحديث عن سيرة جبران.

* * *

بشرّي، مطل المقدّمين الموارنة على السفوح، المعشعشة فيها صوامع المتعبدين، الجاثمة ببيوتها الطينية وظلالها المعتّمة بخشوع مأتمي على أقدام جبل مقدّس يستظل أرز الرب، وعلى مشارف وادٍ رهيب لا تمسّ عذرية ترابه إلا أرجل المصلّين المرتادين دير أليشاع، والفلاحين، وذرات نهر قاديشا! بشرّي، التي ترضع الهضاب رحيق ثديها القدسي (قاديشا كلمة سريانية تعني قدوس)، لم يرتجف فيها جفن او يستنهضها اكثرات لأم تدعى كاملة رحمه، تستعد، في زاوية من بيتها، لإبراز ثديها كي ترضع الطفل الذي لفظه رحمها إلى الوجود في السادس من كانون الأول (أو كانون الثاني كما يرى بعضهم) عام ١٨٨٣ [1]. في ذلك اليوم تناقلت النسوة في القرية

(١) الأرجح لدينا أن جبران، الذي كتب مقاله «يوم مولدي» في ٦ كانون الأول سنة ١٩٠٨، ادعى بعدئذٍ أمام صديقته ماري هاسكل انه ولد في ٦ كانون الثاني ليقنعها بولادته مع المسيح في يوم واحد، استناداً إلى اعتقاد فئة من المسيحيين الشرقيين بأن ميلاد المسيح يقع في ٦ كانون الثاني، ويعود ذلك الى هوسه بشخص المسيح والى نزوعه للتمثل به. ثم إن سكان منطقة الهرمل يتناقلون رواية مؤداها أن خليل جبران كان يملك دكاناً في وادي الرطل، حيث ولد ابنه جبران الذي أظهر، منذ يفاعه، نبوغاً. فقد نظم قصيدة زجلية في حادثة اعتقال العسكر لأحد المطلوبين بتهمة السرقة. والأرجح لدينا، أن تكون العائلة قد انتقلت إلى تلك المنطقة لفترة وجيزة، لأن جبران نفسه يذكر مرات عدة، في =

خبر المولود الجديد، كعادتهن في مثل هذه المناسبة، من غير ان يستشعر أحد نوعية المأتم الذي سيجري بعد ثمانية وأربعين عاماً لهذا الذي تحنو عليه ابنة الخوري اسطفان عبدالقادر رحمه، والذي لا يعرف من دنياه إلا غطيط الشبع وصراخ الجوع.

ولن يطول الأمر بالوليد حتى تستبين له، بعد سنوات قليلة، حقيقة الدفء الذي رعاه طفلاً وولداً. وحرارة الرعاية هذه، هي حضن الأم التي استقت من بيتها الأبوي روح الرزانة والحكمة والتدين. فهي تحسن تدبير شؤون بيتها، وشؤون أولادها الأربعة، بطرس ابنها البكر الوحيد من زوجها الأول حنا عبدالسلام رحمه الذي حملها معه الى البرازيل حيث توفي، وجبران مع شقيقتيه مريانا وسلطانة الذين أنجبتهم من زواجها الثاني بخليل جبران. أما ارتباطها بعلاقة عاطفية مع يوسف جعجع واقترانها به قبل الاستحصال على إذن الكنيسة بعد وفاة زوجها حنا في البرازيل، ثم انفصالها عنه، ومساكنتها خليل جبران بضعة أيام قبل موافقة المراجع الدينية على بطلان زواجها الثاني[1]، هذه الأحداث التي توضح تأثر كاملة بالحرية الشخصية التي كانت تتمتع بها المرأة في البرازيل، ألهبت ألسن الناس ضدّها، واوقدت في نفسها حزناً وتوبة، فتمنّت، في حديث لها مع جبران بعدئذٍ، لو أنها التحقت بدير وترهّبت؛ كما أوقدت في نفس جبران الكاتب تمرداً على تقاليد المجتمع ومفاهيمه، وبخاصة على موقفه من المرأة. فكتب الكثير عن عذابات المرأة الشرقية، راسماً في شخصية «وردة الهاني»[2]، وفي شخصيات سائر بطلات كتبه، جوانب من صورة أمه الجريح.

= رسائله وأحاديثه، حبه لبشري مسقط رأسه، فضلاً عن أجاع كل الذين أرخوا لحياته، وعن افتقار الرواية إلى مستندات وثائقية.

(١) وهيب كيروز ـ حافظ متحف جبران ـ من رسالة وجهها إلى المؤلف بتاريخ ١٨ ـ ٩ ـ ١٩٧٩. أيضاً مقالاته في صحيفة الأنوار ـ آب ـ ١٩٧٩.

(٢) إحدى أقصوصات كتابه «الأرواح المتمردة»

ويبدو أن حنوها الكبير، برجاحة عقلية أنارت سبل درايته، جعل موتها بعد سنوات يثقل على صدره، «فيقع مغمياً عليه عند تلقيه النبأ»[1]، ويرتمي في مشاعر الرهبة من فراغ الحياة، فيكتب الى نسيبه نخله جبران طالباً الاحتفاظ ببعض أغراض أمه في صومعته. أما قوله عنها إنها: «عاشت قصائد كثراً وما حبّرت واحدة، والنشيد المكنون في قلب الأم إنما يرسم على شفتي ابنها» فيبدو التعبير الأوضح عن المصل الروحي الذي حقنت به كامله رحمه نفس ابنها جبران. فماتت لتحيا في زوايا لاوعيه ووجدانه أنشودة الفكر اليقظ المحب، يغنيها جبران الرجل بطرفي قلمه وريشته، وفي سرّه وعلانيته. وقد اعترف، بعد حين، أن أعظم لوحة رسمها هي صورة أمه بعد موتها[2].

أما ابوه خليل جبران بن سعد بن يوسف بن جبران، الأمي الذي لم يرَ من بطاح الأرض سوى هضاب منطقة بشري وقممها، ومن أفكار الناس سوى تلك التي يتناقلها الخمارون على صلصلة معاصرهم والرعاة الضاربون وراء قطعانهم، فقد كان يكتفي من حياته باحتساء الخمر منشداً عتاباه ومواليه، وبالقليل من المال يحصّله من مراقبة انتشار قطعان الماعز والغنم في جرود المنطقة، او من جباية الضرائب المترتبة على مالكي تلك القطعان[3]. لذلك عاشت العائلة في بؤس قضى على رغد عيشها وسعادتها. واذا أضفنا الى ذلك شراسة طباع الأب و«جردية» تصرفه مع زوجته وأولاده، تحصّل لنا أي تجاذب روحي كان بين الأم وأولادها، وأي تنافر بين الأب وبينهم. ولنا أن نتصور واقع المقارنة يستشعرها الاولاد تلقائياً بين معسول الكلام واتزانه الذي كانت تحل به الأم مشاكل العائلة، وبين المهاترة والسطوة الجسدية التي كان يواجه بها الأب هذه المشاكل. وهل عبث قول

(١) نبي الحبيب - يوميات م. هاسكل - ج ٢ - ص ٢٩.
(٢) نبيّ الحبيب - يوميات ماري هاسكل - ج ٢ - ص ٣٩
(٣) المصدر نفسه - ج ١ - ص ٣١.

جبران لماري هاسكل بعد سنين: « إن أبي حاربني واستفزني للقتال »؟ [١].

كلا! ليس عبثاً هذا الكلام، لأن المقارنة بين الوالدين، عهد الطفولة، فرضت نفسها، فانكفأ الاولاد على أنفسهم يزدردون دموعهم اليومية قبل النوم، ويغطون على حلم الخلاص من جحيم البيت المنكوب. لذلك لم يرتدعوا عن ترك والدهم وحيداً، يرعى حياته بمفرده، عندما سافر الجميع (الأم والاولاد الأربعة) إلى الولايات المتحدة الاميركية غير آبهين لوضعه ولمستقبل حياته.

وقد حمل جبران، طيلة عمره، الكثير من رواسب السويداء العاطفية التي شحنتها في نفسه شخصية أبيه وسلوكه. فقد استمرَّ يتذكر، بكثير من الضنك، اليوم الذي تجمّع فيه الناس ليتفرّجوا على قوات الأمن تصادر منزلهم وأثاثه، وتعتقل والده، المتهم باختلاس الأموال التي جباها من الناس بحكم وظيفته، ثم تقوده الى السجن. فواجهت الأم قدرها بشجاعة، وراحت تتوسط أرباب الأمر من مدينة إلى أخرى، فنجحت في استرداد قسم من الأملاك [٢].

ولا نأخذنّ كثيراً بالأسى، الذي قال جبران إنه استشعره عند وفاة والده، وببكائه المر عليه [٣]. فقد عبّر مراراً عن « التنافر المزاجي » بينهما، كأن يحب الوالد بطرس (وهو ابنه بالتبنّي) أكثر من جبران، وأن يقسو عليه [٤]، ثم أن يزجره « ويطعنه في الصميم » إذ يصف إلقاءه قصيدة في

---

(١) توفيق صايغ - اضواء جديدة على جبران - ص ١٠٤.

(٢) نبي الحبيب - يوميات م. هاسكل - ج ١ - ص ٣١ - يقول وهيب كيروز، في رسالة إلينا بتاريخ ١٨ - ٩ - ١٩٧٩، إن الدولة احتجزت بيتهم « الفخم » فتشردت العائلة فترة من الزمن، وإن عمه « عيد » كان سيء الاخلاق فأساء إلى سمعة اخيه خليل الذي اتهم بالفساد بهتاناً.

(٣) نبيّ الحبيب - ج ١ - ص ٢٦.

(٤) المصدر نفسه - ص ٣٨.

إحدى السهرات «بالهذيان»[1]. وحاول ردعه عن ممارسة الرسم ناعتاً ذلك «بالخربشات»، ثم ضربه ضرباً مبرحاً لأنه وضع لراجي بك الضاهر رسماً ساخراً مضحكاً[2]. فاعترف جبران بعدئذٍ لصديقته م. هاسكل أن أباه سعى إلى رسم خطوط حياته، فعذّبه، بينما تركته أمه يخطط لنفسه وجعلته يعتقد أنه معلمها[3]. وقد يكون لسفر الأم، وتخلّيها عن زوجها المسجون، أثرٌ في تحريك ملامة جديدة للناس ضدّها، وأثر في استنهاض جبران للدفاع عن المرأة في كتبه، عبر الدفاع عن أمه.

* * *

كبر جبران وترعرع في بيئة محافظة لا تفتح عينيها على المعرفة إلا عبر الكتب الدينية وأخصها المزامير الموضوعة بالسريانية، لغة المسيح ولغة أجداد جبران[4]. فعلى المؤمنين، وعلى طالبي المعرفة، أن يلجوا حرم الإيمان والعلم عن طريق السريانية اولاً، ومنها يتلمسون سبل الثقافة العربية في الصرف والنحو والبيان. فاختلف لبضع من السنين إلى مدرسة رهبانية، هي عبارة عن فجوة في صخور مشرفة على وادي قاديشا. وفي هذه الغرفة - الفجوة، التي يملكها دير مار سركيس، ساكن جبران الطبيعة البكر في مدرسة - صومعة لم تصنعها يد الإنسان، وفي الامثولات الدينية التي ترتكز على الإستسلام المطلق للمعتقد، تنفيذاً للآية القائلة

(١) المصدر نفسه - ص ٣٩.
(٢) رياض حنين - مجلة المجالس المصورة - السنة الثالثة - عدد ١٠٦ - الجمعة ٣ شباط ١٩٥٦.
(٣) نبيّ الحبيب - ج ٢ - ص ١١٤.
(٤) كانت السريانية لغة اللبنانيين، خصوصاً في الشمال اللبناني، قبل تسلّط العربية على ألسنتهم (كتاب «أصدق ما كان من تاريخ لبنان» - الفيكونت فيليب دي طرازي - المجلد الاول - ص ٢، ٣ - بيروت ١٩٤٨). ويعود تكلمهم بالسريانية الى القرن السابع عشر، كما إن المسيح لم يتكلم بالعبرانية، كما هو سائد، بل بالسريانية القديمة.

« طوبى للـذيـن آمنـوا ولم يـروني »، وعلى معلـومـات عـن المارونيـة ومـا إليها من لمسات العصبية الطائفية التي تنمّـي، في نفسيـة الانسـان، التحـامـاً عضوياً بين الحس الديني والرابطة الشعبيـة التي تجسّـده. وقـد تكـون بلـدة بشرّي، في تلك الحقبة من اواسط القرن التاسع عشر وأواخره، عهد المِحن الطائفية الدموية، أكثر المناطق اللبنانية استشعاراً للدفء الطائفي، استكمالاً للعبة التاريخ التي جعلتها عاصمة للمقدمين الموارنة.

لا نعرف الكثير عن ردات فعل جبران الولد تجاه هذه المفاضلات في بيئته. فقد ذكر م. نعيمة[١] أن جبران راقب، وهو بعد في طفولته الأولى، جارة له تأبى أن تشتري زيتاً من مكار لأنه ينتسب لطائفة الروم الارثوذكس، وترسم إشارة الصليب مخافة التنجّس. فأفهمته أمه، جواباً على استفساره، أن الله لا يخنقه اذا اشترى زيتاً من مكار غير ماروني، ثم وجهته الى الكاهن ليشرح له الفارق بين ماروني وروم. ونعرف ايضاً أنه عارض بعدئذ الطائفية بين المهاجرين اللبنانيين في نيويورك، وتصور وطنه مثـالاً فـريـداً يتجـاوز هـذه الخصـومـات. لكننـا نعـرف ايضـاً أهمية هذه التنشئة الطائفية، خلال الطفولة والمراهقة، في تكوين المرامي الوطنية عند بلوغ الرشد. فاذا اقترنت العصبية الدينية بالتصورات الوطنية، صارت اللحمة بين الذهن وأرض الوطن مشحونة بزخم يحوّلها الى هوس صوفي عنيف التحرك في باطن النفس[٢]. ولعل هواجس جبران في الارتداد إلى لبنان والعيش فيه وطناً جديداً طاهر البنية من اسباب القهر والضعف والتجزؤ، كقوله لماري هاسكل في رسالة اليها سنة ١٩٢٨ إنه

(١) جبران خليل جبران - ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) قد يتحول هذا الالتحام الطائفي القومي الى نزعة لخلاص سماوي وأرضي تبلغ حدّ **الهوس الانتحاري**، وهو ما عرف عن البوذيين، وعن العرب المسلمين في صدر الاسلام، وعن الاسبان قبيل استعادتهم الاندلس، وعن اليابانيين خلال الحرب العالمية الثانية.

« مريض بحب الوطن »[1] ورده على استفسار من فتاة في باريس عما اذا كان اسبانياً او طليانياً: « نحن من هناك... من لبنان... بالقرب من أورشليم... ومن السماء »[2] ونشره مقالات كثيرة عن تصوره لبنان المثالي كمقال « لكم لبنانكم ولي لبناني »[3] أو ذاك الكتاب المفتوح الى المسلمين الذي نشره في مجلة « الفنون » في اوائل الحرب العالمية الأولى بعنوان « الى المسلمين من شاعر مسيحي » والذي قال عنه انه قد وقع به « على مرسوم إعدامه بيده »[4] عندما كتبه لأنه دعاهم فيه الى الثورة على العثمانيين والى بناء لبنان جديد مستقل عن الشرق والغرب؛ هذه الهواجس غائصة الجذور في **تلك المكتسبات الوطنية** التي تلقنتها طفولة جبران وفتوته، فأدخلت في حساسيته المزاجية **حب الأصول العرقية** والتوق للاطمئنان الى سلامتها.

ويصحّ القول أيضاً إن ميول الناس، الخفية او الصريحة، الى دمج مشاعرهم المأساوية بفاجعة صلب المسيح خلال أسبوع الآلام، أنفذت صورة المسيح المعذّب الى قاع نفس جبران ـ الولد، وجعلتها بعدئذٍ **محوراً ذهنياً** لنظرة جبران ـ الرجل إلى نفسه، إلى لبنان، والى العالم. فأسبوع الآلام، الذي كان يستفزه دائماً للعودة الى بشري و « خلّد في نفسه يسوع المصلوب » على حد قوله، شدّ بالولد الطريّ نحو خيالات غيبية تستقطب ثوابته النفسية: **الحزن** في توق صوفي الى العزلة؛ **العدمية** في تلذذ مازوشي بالألم، وفي تمرّد على الخوف من الموت، فضلاً عن التوق الى استئصال مدنية هذا العصر من جذورها؛ **الترقيّ الذاتي** في نزوع الى كمال شخصي يشارف الألوهة. على أن تكون صورة البيئة الريفية اللبنانية « الإطار الجغرافي » لتحرك هذه الخيالات الغيبية في ذهنه، فصارت جبال لبنان

---

(١) نبي الحبيب ـ ج٣ ـ ص١٤٠.
(٢) يوسف الحويك ـ ذكرياتي مع جبران ـ ص٢٥.
(٣) البدائع والظرائف ـ المجموعة العربية ـ ص٥٢٠
(٤) نبي الحبيب ـ رسائل جبران الى م. هاسكل ـ ج٢ ـ ص٢٢.

ووهاده، وقرويّو لبنان الطيّبون، **أنسجةً تصوّرية** يحوك بها شخصيات ابطاله، حتى المشارفة على حياكة شخص المسيح بخيوطٍ من أوجه أهل الريف اللبناني، كما سيتضح لنا.

هكذا فارق جبران بشرّي، برفقة أمه وأخيه بطرس وأختيه، إلى مدينة بوسطن في الولايات المتحدة الأميركية سنة ١٨٩٤ (أو سنة ١٨٩٥ كما يقول بعضهم)، حاملاً في نفسه شعلات روحية، هي مزيج من فقدان حنان الأبوة، ومن سطوة الحنان الأمومي، ومن ارتباط تديني عميق بشخص يسوع الناصري، والتعلق بالأرض الريفية وسكانها الطيبين، والحرمان المادي، فضلاً عن ميل فطري الى الرسم واستنباط الأشكال الجميلة من الأشياء كالخواتم الخشبية وما إليها، بذكاء مفرط في ضبط معايب الأشخاص عبر الصور الكاريكاتورية التي كان يضعها.

استقرت العائلة في شارع «أدينبورو ستريت» المتفرع من «الحي الصيني» في مدينة بوسطن، وهو مقر الفئات الشعبية الفقيرة من قاطني المدينة. يسكن هذا الشارع مهاجرون من لبنان وسوريا وكثير من الصينيين، في بيوت قديمة قذرة، يزيد من بشاعتها تجمّع الصبية والناس على الأرصفة قرب الدكاكين او المقاهي التي يرتادها العديد من شاربي النراجيل والأفيون. في هذا المكان الموبؤ من الدنيا، كان جبران يساكن الوضاعة والشقاء بعد أن يعود من مدرسة كوينسي الرسمية حيث أمضى سنتين ونصف السنة يدرس العلوم الابتدائية. ويبدو أن الحرمان ولّد في نفسه التوق الى الاطلاع على احوال من يشاطره البؤس من الناس، فقرأ بلذة كتاب «كوخ العم توم» الذي أهدته إياه معلمته. لكنّ رزانة العمل الدراسي لم تثبت امام طاقته العاطفية المتفجرة وهو في سنّ المراهقة، فقد لاحظ أهله انشغاله بصحبة زوجة أحد التجار. وتحدث بعض الناس عن تمادي هذه الصحبة الى المغامرة العاطفية. يقول م. نعيمة في هذا الصدد إن

ذويه آثروا إرساله الى لبنان ليتعلم العربية في معهد الحكمة على إبقائه هناك فريسة حبه المراهق. والأرجح لدينا أن نزعة الفتى العلمية للتبحر من لغة بلاده، فضلاً عن حنينه إلى أرضه، كانا سبب مجيئه الى لبنان. وقد يكون بالغ امام أهله في مدى علاقته بالمرأة كي يوافقوا على تحقيق أمنيته في العودة إلى وطنه.

تبقى المسألة الغامضة في حياته وهي تأمين مصاريف السفر والدراسة في لبنان. فقد استنبط لها بعض الدارسين حلولاً مبنية على التكهن. اذ قالوا إن رجلاً يدعى «فرد هولان داي» أدى له مساعدات مالية لقاء وضع رسوم لغلافات الكتب في دار النشر التي كان يملكها، وشجعه على زيارة المتاحف وكتابة الشعر بالانكليزية. ثم إنه عرض مرة، في إحدى الصالات، صوراً فوتوغرافية شتى لجبران ـ الفتى، دعت هؤلاء الدارسين الى افتراض وجود «علاقة ما» بينهما، والى الظن بأنه دفع لجبران ما يحتاج اليه من مصاريف السفر والاقامة. فذكره جبران بعدئذٍ في وصيته، وخصّه ببعض لوحاته.

إنها «ظنون» المجتمع الشرقي، حيث لا حدود واضحة بين الظن واليقين، وحيث يحلو للناس أن يشوّه فضولهم خصوصيات الموهوبين. وإن الظنّ بالخير لأفضل من الظن بالشر، اذا كان لا بد من اعتماد هذا الظن وسيلة لتفسير ناحية غامضة في حياة الرجل. فأمه كانت تحمل «الكشة» وتبيع ما تيسّر لديها، او كانت تخدم احياناً في بعض بيوت الأثرياء؛ واخوه بطرس، الذي عُرف عنه الكد والنبل، كان يمارس التجارة في دكان صغير؛ وجبران كان الولد الذي اكتشفت امه مواهبه منذ طفولته، فتركته يخطط وحده درب حياته. فلماذا لا نفترض بأن الأم الكادحة، والأخ الأكبر الكادح، وأباه العائش وحيداً في بشري، ادوا له المساعدات الضرورية للسفر وللاقامة في لبنان، خصوصاً وأن جبران أورد، في إحدى رسائله، كلاماً عن تأخر أبيه مرة في دفع القسط المدرسي؟ ثم ترك المدرسة

في شهر نيسان من سنة ١٩٠١، قبل أن ينتهي العام الدراسي في حزيران، بعد أن تلقى أخباراً عن مرض أخته سلطانه، وعن مصاعب تجارية تعترض نشاط أخيه بطرس. فتكون هذه المتاعب سبباً في حجب القسط عن المدرسة، وفي امتناع جبران عن إكمال سنته الدراسية. ثم لماذا لا نفترض بأن «فرد هولاند داي» أدى له بعض المساعدات إعجاباً بعبقريته الفنية، سيما وأن جوزفين بيبودي، التي تعرف إليها جبران في معرضٍ أقامه «هولاند داي» للوحاته وراسلها بعدئذٍ من لبنان، قد ذكرته مراراً في يومياتها وسمته «الفتى العبقري» واحياناً «النبي الصغير»؟

* * *

لن ندخل في التفاصيل الصغيرة لحياة جبران الثانية في لبنان خلال الفترة التي أمضاها تلميذاً في مدرسة الحكمة من تشرين الأول سنة ١٨٩٨ الى نيسان سنة ١٩٠١ [1]. لكننا نشير الى ظاهرات مهمة بدرت منه بين بوسطن وبيروت، ثم بين بيروت وبشري، ونمت مع الزمن مناحٍ مميزة في فكره وفنه.

فقد عثر على كتب عدة كان جبران يطالعها في رحلته الى لبنان وخلال وجوده فيه. منها كتب بالانكليزية وضعت فيها زهور من الورد والمارغريت والبنفسج، أحدها بعنوان The age of fable كتبت على صفحته الأولى بخط جبران هذه العبارة: «هذا الكتاب قد درسته في ما بين نايرك أماركا وبيروت وكل الدرس الذي درسته كان في حرارة عظيمة». وآخر بعنوان: Lurics of earth رسم عليه جبران، بقلم الرصاص،

(١) يعتقد بعضهم أن جبران سافر الى لبنان سنة ١٨٩٧ وعاد سنة ١٨٩٩ ليرتد ثانية الى الشرق بصحبة عائلة اميركية. ومنهم من يقول إنه أمضى في لبنان ثلاث سنوات تخللتها رحلة بصحبة عائلة اميركية الى مصر واليونان. وقد اوضحت م. هاسكل في يومياتها هذا الإشكال، فحددت بعض التواريخ المهمة كما سوف نرى.

غياب الشمس. ثم كتاب مرسوم عليه وجه امرأة كئيبة. وكتاب رابع بعنوان Beautles Mythology عليه عبارة: «من ذا يعارض سيداً في عبده». وغني عن البيان أن دراسته للكتاب وهو على ظهر الباخرة و «بحرارة عظيمة»، توحي بتوقه الشديد الى المعرفة وبأن هذا التوق كان الباعث الأهم لمجيئه الى لبنان، كما يوحي رسما غروب الشمس ووجه المرأة الكئيبة، فضلاً عن الجملة حول السيّد وعبده، بالنزعة الرومنطيقية المشحونة بطيف الأنثى وبتعشق الحرية.

دخل جبران مدرسة الحكمة متتلمذاً على الخوري يوسف الحداد، الذي أوضح، في رسالة وجهها الى مارون عبود [١]، درجة اعتداد التلميذ الجديد بنفسه. فلقد أبى الدخول الى المرحلة الابتدائية بالرغم من جهله قواعد اللغة العربية، مجيباً على قول المدير إن السلّم يُرقى درجةً درجة: الطائر لا ينتظر السلّم في طيرانه! وعن الاستفهام عمّن دلّه عليه أجاب: عيني رأتك وقلبي دلّني. ثم أردف: أنا مسؤول عن نفسي... لا أمي ولا أبي... ودفع القسط كاملاً. ونزولاً عند إلحاحه ولمعان ذكائه، قُبل طلبه وانتسب الى صف أعلى. فجلّى في دروسه بالرغم من شروده الذهني وانصرافه عن الكدّ المدرسي الى الرسم والتأمل. ويروي الشاعر وديع عقل في مجلة «جوبيتر» [٢] أنه كان رفيقاً لجبران على مقاعد الدراسة في الحكمة. وكان الخوري فرنسيس منصور المسؤول الاداري الوحيد الذي أحبه جبران. وبحكم صداقتهما الحميمة كان وديع عقل ينتزع أحياناً الورقة التي يرسم عليها جبران ويمزقها، فيقول له بحدة: هذا الرسم يساوي ألف كتاب من «بحث المطالب» (وهو كتاب في قواعد اللغة للمطران جرمانوس فرحات) وأمثاله. وعثر الخوري فرنسيس مرة على ورقة بين يدي جبران رسم عليها

---

(١) جدد وقدماء - ص ١٢٠ - ١٢١.

(٢) عدد تموز ١٩٣٦، وهي المجلة التي أنشأها يوسف فضل الله سلامه في بعلبك سنة ١٩٢٩.

صورة فتاة عارية راكعة أمام كاهن، فانتزعها منه وشدّه بأذنه ناعتاً إياه بالولد الشرير، ثم فرض عليه قصاصاً. ولما أنهى كتابة القصاص أنّبه الخوري موضحاً له أن عملاً كهذا يستوجب طرده من المدرسة. فأجابه جبران: «لو لم تكن أنت في هذه المدرسة لكررت كل يوم هذه الجريمة لعلهم يطردونني». ثم يسترسل وديع عقل في وصف تمرّد صديقه على النظام، وإبائه النفسي، كأن يرفض مثلاً تناول طعام العصر (العصرونية) بحجة أنهم يوزعون الأرغفة على التلاميذ كمن يوزع حسنات على متسولين.

ظاهرات أربع تستوقف دارس شخصية جبران في هذه المرحلة من حياته. أولاها إبقاؤه شعره طويلاً كثيفاً مثيراً للتساؤلات، ونزوعه الى تأكيد ذاته برفضه الانصياع لضوابط النظام. ثانيتها فتور علاقته بأبيه. ثالثتها تعرّضه لصدمة عاطفية أثارت فيه هواجس التمرد على المجتمع. رابعتها نزوعه للكتابة والرسم، وتبرعم طموحه لتأليف كتاب يقول فيه «كلمته» الى العالم.

لن ندخل الآن في الإيحاءات السيكولوجية للظاهرة الأولى، بل نكتفي بالقول إن جبران رفض التقيد بأمر الادارة في قصّ شعره نظير ما يفعل رفاقه، مهدداً بمغادرة المدرسة اذا لم يترك وشأنه، فتركت له حريّة التصرف. ولنا أن تصوّر أية صورة كوّنها أساتذته ورفاقه عنه، وأية صورة يمكننا نحن أن نكوّنها عن هذه الظاهرة، المستغربة يومئذٍ، اذا عرفنا أن شعره بقي طويلاً وكثيفاً لسنين طويلة بعد ذلك. فقد التقى به جبران التويني[1] في باريس جالساً يرسم في أحد اروقة متحف اللوفر، وشعره الكث مسترسل فوق أذنيه. وفي نيويورك سأله خليل الغريّب عن سبب تكثيف شعره وبمن يتشبه، فلم يُحر جواباً عن الشق الأول، اما عن الشق الثاني من السؤال فأجاب بأنه يود لو يمكنه تحدّي ڤيكتور هيغو[2].

(١) مقالة في «جبران حياً وميتاً» لحبيب مسعود - ص ٦٦٧.
(٢) مجلة «أوراق لبنانية» - عدد شباط ١٩٥٨ - الجزء الثاني.

حول الظاهرة الثانية، وهي فتور علاقته بأبيه، يمكننا اعتبار هذه المرحلة من حياة جبران استمراراً للمشاعر القديمة التي انتابته قبيل مغادرة العائلة بشرّي، يوم اعتقل الوالد واحتجزت املاك العائلة، ويوم كان العنف وسيلة التعامل من أب فظ مع ولد طريّ موهوب. كما إنها تؤكد ما ذهبنا إليه عن التنافر المزاجي بينهما. فمن التفاصيل القليلة، التي وفّرتها لنا رسائل جبران، نعرف أن والده وبّخه مرة لانصرافه الى العبث، وذكّره بواجباته المدرسية، فردّ عليه جبران بلهجة أنوفة موضحاً أنه لا يجهل واجباته. كما نعرف أيضاً أنه لم يمكث طويلاً مع أبيه، بل كان يمضي عطلته عند عمته. ولعلّ جبران قصد الحديث عن هذه المرحلة من عمره عندما قال لماري هاسكل مرة «إن أبي حاربني واستفزني للقتال».

الظاهرة الثالثة هي بروز إحدى نزوات مراهقته بتجربة عاطفية مرّة، بلغت في قاع نفسه حدّ الفاجعة. فقد علق بحب حلا الضاهر، اخت اسكندر الضاهر وكنعان الضاهر مدير الناحية من قبل متصرّف جبل لبنان. تقول شقيقتها «سعيدة» إن اخاها اسكندر رفض زواجها من جبران بحجة أنه «ابن معاز»، فعاشت الفتاة تجربة حب حزين مع حبيبها الذي كانت تلتقي به خفية. وقد سمعتها مرة تجيبه عن استفساره حول سبب كآبتها وبكائها: «إن الحياة دمعة وابتسامة يا جبران». كما إنها أوحت إليه بالخواطر حول الناي والغناء اذ قالت له مرة وكانا يسيران بين كروم العنب: «هذا الراعي يسير وراء قطيعه مطمئناً، لا هم له سوى ألحانه... إنه رمز الحرية والانطلاق»، فتمتم جبران: «أعطني الناي وغن... فالغنا سر الوجود»[1]. لقد أضيفت بعدئذٍ تفاصيل كثيرة الى

(١) رياض حنين ـ المجالس المصورة ـ الجمعة ٣ شباط ـ عدد ١٠٦ ـ ١٩٥٦ ـ ص٨. وتضيف سعيدة أن جبران أهدى حبيبته في الليلة السابقة لرحيله عن لبنان قارورة من قطرات دموعه وخصلة من شعره وعصاه. وأنه كان يراسلها من أميركا فتحرق حلا الرسائل خوفاً من أخيها.

حكاية الغرام هذه، منها أن جبران اشتكى أمره الى كاهن الرعية، فزجره الكاهن وعيّره بوضاعته الاجتماعية. وما يلفت انتباهنا في الأمر أن تفاصيل هذه «العلاقة» تصلح، اذا ثبتت، لتفسير بعض المنطلقات الرومنطيقية والفنية والثورية في أدب جبران. كما يصلح لذلك ايضاً اعتقاد بعضهم ان «سلمى كرامه»، بطلة الاجنحة المتكسرة، هي نسيبة المطران الدبس، وأن رواية «الاجنحة المتكسرة» تعكس حكاية عشق جبران لحلا الضاهر، نفاذاً الى إطار روائي يوفّر للكاتب مبرّر البوح بتمرده على الطبقية الاجتماعية وعلى رجال الدين، بالرغم من اعتراف جبران لماري هاسكل، بعد نشره الكتاب، أن القصة، في حوادثها وأبطالها، هي من استنباط خياله[1]. فالذي يستنبط مشكلة ويجعل منها «قضية»، يوحي بأنه يعيش أفكارها وجراحها وأنه يميل إلى التمنّي على القدر أن يرميه فيها، أو أنه عاش ما يشابهها.

أما العلاقة التي نشأت بين جبران وسلطانه شقيقة الدكتور أيوب ثابت، فكانت، على ما تبيّن لنا، من هوامش التجارب الجبرانية، على غرار ما يحكى عن تجربة له مع جوزفين بيبودي، التي قلنا سابقاً إنها أعجبت به وسمّته في يومياتها فتىً عبقرياً ونبياً صغيراً. وتكون تجربته مع حلا الضاهر، على ما نعتقد، تجربة العشق الحقيقية الوحيدة التي هزّت قاعه النفسي، وزرعت فيه بذور بعض الرؤى التي صارت، في شبابه وكهولته، ثوابت فكرية.

تبقى الظاهرة الرابعة حول توق الفتى الى مجده الأدبي الآتي. فقد حكي الكثير عن تبرّم معلميه في مدرسة الحكمة من مبالغته في الانشغال بالتأمل وكتابة النثر والشعر، او الرسم. وقد اعترف بعدئذٍ أنه كان يطمح للحصول على الجائزة الأولى في الشعر بين رفاقه، لكنه لم يفز بها. وقد برز

(١) نبيّ الحبيب - يوميات ماري هاسكل - ج ١ - ص ٦٥

هذا الاهتمام أكثر فأكثر في محاولته إصدار مجلة أدبية مع بعض رفاق المدرسة، منهم يوسف الحويك[1]، وفي نزوعه الى وضع كتاب «مهم» يعبّر فيه عما يراوده من «أحلام». فقد اعترف سنة ١٩١٨، في حديث له عن كتابه «النبي»، أنه بدأ بتأليفه بين الرابعة عشرة والسادسة عشرة من عمره[2]، أي أثناء دراسته في «الحكمة»، ولم يكن قد استقرّ بعد على عنوانه.

* * *

تلقى جبران، وهو في بيروت، نبأ مرض أخته سلطانه، من غير أن يعرف نوع المرض ومدى خطورته. لكنه أوجس شراً، إذ لم يكن من عادات عائلته في المهجر أن تعلمه بأوضاعها الصحية. فكتب إلى والدته يعلمها بأنه عائد إلى بوسطن. وعندما وصل كانت سلطانه قد توفيت بداء السل قبل اسبوعين وذلك في ٤ نيسان ١٩٠١[3]. فتكون عودة جبران الى الولايات المتحدة خلال النصف الثاني من شهر نيسان سنة ١٩٠١، أي قبل ختام السنة الدراسية في حزيران، بالرغم من قوله في الرسالة إلى والدته إنه أنهى دروسه. وتتابع الموت في بيته، فمات أخوه بطرس بالسل أيضاً في آذار ١٩٠٢، ووالدته بداء السرطان في حزيران سنة ١٩٠٢[4]. ويكون

(١) لم يشاركه بشاره الخوري (الأخطل الصغير) في إصدار المجلة، كما زعم بعض الدارسين (أمثال الدكتور خليل حاوي في «جبران خ. جبران» ص ٩٥ - ١٩٨٢) وذلك استناداً الى فارق السّن بينهما. فقد ولد الاخطل سنة ١٨٩٠، اي كان في حدود العاشرة من عمره عندما أصدر جبران تلك المجلة وهو في السابعة عشرة. كما إن الأخطل صرّح لنا، في حديث خاص سنة ١٩٦٠، إنه لم يرتبط باية علاقة زمالة مع جبران، والأمر الوحيد الذي يتذكره أن رفاقه كانوا يخصّون شاباً في مدرسة الحكمة، يدعى جبران، بإيماءات تقدير عابرة.

(٢) نبيّ الحبيب - يوميات ماري هاسكل - ج ٣ - ص ١١.

(٣) نـ ـ الحبيب - يوميات م. هاسكل - ج ٣ - ص ١١.

(٤) المصدر ذاته - ج ٢ - ص ٢٣ - ٢٤.

جبران بذلك قد فقد خلال سنة وبضعة أشهر ثلاثة من أفراد أسرته. وبقيت له أخته مريانا مؤنسته الوحيدة. لقد انتابه أسى عميق، خصوصاً عند موت أمه، فكتب الى أمين الغريب يقول: «ما بكيت عليها لأنها أمي وحسب، بل لأنها صديقتي. لقد كانت حكيمة فوق كل حكمة». وتقول م. هاسكل في يومياتها إن جبران وقع مغشياً عليه عندما شاهد أمه ميتة[1]

* * *

عاد جبران في بوسطن إلى نشاطه الأدبي والفنّي. فراح في أويقات عزلته يكتب بعض عفوياته ثم يمزّقها، ويرسم أحلامه، محتفظاً ببعض الرسوم، وممزقاً بعضها الآخر. حتى اذا ما وفّق بمحترف للرسم راح يرتاده، مقتبساً ما يحلو له وما يوافق طرافة تصوراته الجمالية. ثم بدأ يعرض نتاجه الفني الخاص بمساعدة صديقه القديم فرد هولاند داي الذي قدّم له محترفه وصديقته الجديدة «جوزفين بيبودي» التي ذكرته مراراً في مذكراتها معبّرة عن إعجابها بفتوته وبمواهبه فسمّته «الملاك»[2]. لكن الذوق الاميركي، المغالي في الواقعية، لم يكترث بادىء الأمر لأسلوب فتى في مقتبل العمر يتنكر للمنهجية الكلاسيكية باعثاً عبر لوحاته أحلامه ورؤاه الخاصة. فلم يقع الفتى العنيد في هاوية اليأس، بل راح يصارع القدر ويصارع نفسه. الى أن كان يوم استحسنت فيه إحدى الزائرات بعض رسومه، وبتوجيه من فرد هولاند داي ومن صديقته الفرنسية ميشلين (أو إملي ميشل)، دعته لزيارتها في المدرسة التي تديرها، وذلك خلال شهر نوّار من سنة ١٩٠٤، أي بعد انقضاء ثلاث سنوات على رجوعه من لبنان. هكذا دخل كلٌّ من جبران وماري هاسكل في حياة الآخر، فامتزج المصيران على غير فرقة حتى أفول حياته.

---

(١) نبيّ الحبيب - ج٢ - ص٢٩؛

(٢) انطوان خويري - جبران خليل جبران، النابغة اللبناني - ص٤٠ - ٤١.

لم يكنْ كتيّب « الموسيقى »، الذي أصدره عام ١٩٠٥، سوى خطوة أولى رومنطيقية المنحى رمزية الأسلوب نحو ما كان يعد به نفسه. لذلك ما لبث أن نشر « عرائس المروج » المتضمّن أقصوصات ثلاثاً، كانت قد نشرت في جريدة « المهاجر » لصاحبها أمين الغريّب، وهي « رماد الأجيال والنار الخالدة »، « مرتا البانيّة »، « يوحنا المجنون ». في هذه الأقصوصات يتمرّد جبران على المفاهيم الخلقية والدينية التقليدية، ويوضح تباشير اعتناقه مبدأ التقمّص.

كان جبران يتردد على ماري هاسكل ويجتمع، تارة في مدرستها وطوراً في بيتها، بصديقته ميشلين، فيتبادل الثلاثة أحاديث عن الفن والأدب، كما يتبادل الاثنان، جبران وميشلين، حواراً عاطفياً صامتاً، ما لبث أن تحوّل، في قلب الفتاة الفرنسية، إلى هوى عاصف. وراحت تلتقي به خفية، ثم علانية، حتى لوّثت الإشاعات سمعتها، من غير أن يثبت لنا يقيناً مدى تجاوب جبران مع هذا الحب، ونوع العلاقة بينهما.

* * *

لم يأنس جبران للواقع الذي كان يعيش فيه. فلقد عضّته الفاقة من جرّاء امتناع الناس، إلا قلة بينهم، عن شراء لوحاته، كما إنه أبى أن تستمرَّ إبرة أخته مريانا، التي امتهنت الخياطة، معيلته الوحيدة. فقبل إغراء نعوم مكرزل له ليكتب في جريدة « الهدى » مقابل بعض الدولارات عن كل مقال، شرط امتناعه عن نشر مقالاته في « المهاجر »، بعد أن كانت هذه المقالات قد شقّت طريق الإعجاب إلى قلوب المهاجرين اللبنانيين. فكتب اسعد رستم قصيدة غمز فيها من قناة جبران « المادي » والمبشّر بأولوية الروح، وأحسّ جبران أن الجرح عذّب كبرياءه. لذلك عاد يكتب في « المهاجر » بعد أن أعانه ثريّ بشرّاوي بمئة دولار[1].

(١) مجلة اوراق لبنانية ـ عدد شباط ١٩٥٨ ـ ص ٦١، ٦٢.

بضعة دولارات. مئة دولار. صرّة مريانا. أهذا كل ما يطمح إليه من أجاب مدير الحكمة بأن الطائر يقفز السلّم دفعة واحدة عندما رفض تسجيله في الصفوف العليا بحجة صعود السلّم درجةً درجة؟

كان الكاتب الناشيء يشعر بالنقص في تخصصه العلمي، فعوّل على السعي للسفر إلى باريس، وكان لميشلين الدور الأهم في حثّه على ذلك. وهنا يطل وجه المرأة الرؤوف مرة ثانية ليطلقه في شعاب الحياة التي اختار عبورها. ماري هاسكل معجبة بالشاب الذكي الوسيم. وهو بمستوى إعجابها. فتكفّلت بإعطائه خمسة وسبعين دولاراً في الشهر(١) لتمكينه من السفر إلى باريس والتخصص في فنّ الرسم. هكذا ودّع جبران بوسطن ميمماً شطر اوروبا، حاملاً في تضاعيف نفسه طموحه الكبير، ومأساة المهاجر البائس.

* * *

باريس! أروع أمنية لدى جبران. ها هو فيها في ١٣ حزيران سنة ١٩٠٨، تستقبله ميشلين وتساعده في العثور على شقة للسّكن. ويمضي فوراً في عمله الجدّي، فيسجّل اسمه في أكاديمية جوليان(٢)، دارساً فن الرّسم على يد جان بول لورانس. وراح يرتاد المتاحف مقتبساً ما قدرت حافظته أن يقتبس، عائشاً، كما يصفه رفيقه في باريس يوسف الحويك، على حلم الفن العظيم، يتصوره غاية له وحيدة لن يرتاح إلا اذا حققها.

ورودان، ألم يحدث أصدقاءه في ما بعد، كميخائيل نعيمه وماري هاسكل، أنه درس على يديه، وأن هذا الفنان كتب الى صديق له يقول

(١) ميخائيل نعيمة ـ جبران خليل جبران ـ ص١٠٢.

(٢) يوسف الحويك في «ذكرياتي مع جبران». كما إن انطوان غطاس كرم لم يعثر على اسم جبران في كلية «الفنون الجميلة» (Beaux arts) التي زعم م. نعيمة أنه تسجّل فيها، واستناداً الى ادعاء جبران نفسه.

إن العالم ينتظر كثيراً من نابغة لبنان؟ بلى، قال جبران هذا وأكثر، لكنّ وثائق التاريخ، ويوسف الحويك ملازم لجبران في عاصمة الفن، تخبر بأن رودان مرّ يوما أمام لوحاته في أحد المعارض ولم يكترث لها[1]. كما تخبر بأن جبران تمكن من الاجتماع به في محترفه خارج باريس سنة ١٩٠٩. ووصف لماري هاسكل تفاصيل هذا الاجتماع.

لكنّ رودان لم يكن العبقريّ الوحيد الذي كان يغذي أحلام جبران في اندفاعه للتمثل بالعظماء. فلقد استلفتته، وهو في باريس، القرابة الروحية القائمة بين الشاعر الانكليزي وليم بلايك وبينه، فقرأ له، وتمثله في كتاباته ورسومه الإنسان «الناطق بلسانه منذ أجيال».

وغالباً ما كان يقول ليوسف الحويك إنه يحس، عندما يسير في شوارع باريس، باقتفائه آثار اقدام عظماء فرنسا الذين مروا من هنا...[2] وكان حلمه بالمجد يبلغ به احياناً حدّ الإفراط، فيطلب من صديقه أن يضع على قبره بعد موته «أسداً ناهضاً يزمجر».

وقد تعذّب من مشاعر **النقص في ثقافته** ومن التوق إلى الكمال الذاتي، فيكتئب لعجزه عن زيارة متاحف روما وآثينا، ويعجب من بنجامين وفرنكلين كيف توصلا الى المعرفة والحكمة سائلاً صديقه: «قل لي بربك يا يوسف، هل تلاحظ فيّ شيئاً من النقص يمكنني إصلاحه»؟[3]. وقد امتد شعور النقص هذا الى تصوّر جسده عاجزاً عن إطاعة دماغه في رسم الأشكال التي تراوده[4]، وهو ما سيفصل إشاراته إليه في أحاديث كثيرة أجراها بعدئذ في نيويورك مع م. هاسكل كما سنرى. وامتد شعور النقص

---

(١) يوسف الحويك ـ ذكرياتي مع جبران ـ ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.
(٢) ذكرياتي مع جبران ـ ص ٨١.
(٣) المصدر ذاته ـ ص ٤٣.
(٤) المصدر ذاته ـ ص ٥٤.

ايضاً الى مؤلفاته التي « لا ترضيه » لأنه شاء أن يعبّر عن مشاعره « لكن الناس قلما تقدر مشاعر الانسان »[1]، ففشل في إخراج فيلم سينمائي لأحدى قصصه، وكان هذا الفشل، على ما يبدو، باعثاً قوياً على استشعار هذا « النقص » في كتاباته. وسرّه، كما يقول في رسالة إلى نخله جبران، أن يتمكن من عرض إحدى لوحاته في معرض الفنون الفرنسية سنة ١٩١٠.

ولعل احتفاظه **بشعره طويلا منسدلاً** مخرج تتنفّس من خلاله خيالات **الدور الرسولي** التي كان عقله مشحوناً بها منذ عهد الدراسة. لقد عرفنا أنه رفض الانصياع لأمر ادارة « الحكمة » بقص شعره، كما عرفنا أن جبران التويني لاحظ انسدال شعره الطويل عندما التقى به في باريس، وان جبران اجاب خليل الغريّب عن سؤال حول هذا الأمر بأنه يود لو يمكنه تحدي **فكتور هيغو**. ونعرف الآن أن هذه الظاهرة التي رافقته فترة من عمره كانت مقرونة ببعض الظاهرات المسلكية المميزة، منها ميله الى « الفرادة »، تصرفاً وتفكيراً، وافتقاره الى العشرة الأليفة نزوعاً الى العزلة والتأمل، وتصوراً **لدور كبير ما** ينتظره. لذلك كان احياناً يمتنع عن العشاء توفيراً لبعض المال يهبه الى الخدم بسخاء.

وكانت أشباح بلاده تطل، من خلال « قلقه النفسي »، كالغيث يطفىء لهيباً، فيتملكه الشعور **بالغربة النفسية** اذ تتراءى له « جبال الأرز... والوادي المقدس... والزوبعة ايام الشتاء... وازهار الربيع... فيتمنى أن يحمل « على بساط الريح إلى بشري »[2]. وتكون مباشرته تأليف « الأجنحة المتكسرة » لوناً مميزاً من ألوان حضور بيئته اللبنانية في خياله، بكل ما تحمله صورتها من جمال ريفي، وحرمان عاطفي يدلف الى الحب العذري،

(١) ذكرياتي... – ص ٦١.
(٢) ذكرياتي... – ص ١٠٢.

ومن طبقية اجتماعية ودينية توقظ ذكريات القهر في نفسه[1]. اما طيف المرأة فقد استمرّ يغذي رؤاه الجمالية في صراعه المرير مع نفسه لحياكة نسيجه الفني الخاص، وفي حنينه الباطن الى الحنان الأنثوي. كان يستأجر مع يوسف الحويك فتاة جميلة يتخذانها نموذجاً لرسم الجسد العاري وللتخدر الجمالي. فتداعبهما مستثيرة بذلك شهوة الوصال، فيستجيب الحويك لرغبتها ويجفل جبران او يتهرب من التجربة، فتشكوه لصديقه قائلة: «رفيقك عاجز لا خير فيه».

وتكون لجبران في باريس بعض التجارب التي ما زالت تفاصيلها خفية على الباحثين. نعرف أن ميشلين شجعته على السفر الى باريس للتخصص، وسبقته اليها حيث استقبلته وساعدته، وكتبت مراراً الى م. هاسكل تحدثها عنه، كما إن جبران وضع لميشلين رسماً جميلاً، وكتب الى م. هاسكل يحدثها عنها معرباً عن تخوفه من بعض عوارضها الصحية. لكننا لا نعرف مدى هذه العلاقة بينهما، وإن كان بعضهم يميل الى الاعتقاد أن ميشلين تخلت عن جبران بعد أن يئست منه، وتزوجت من محام اميركي.

اما شارلوت تيلر فقد التقت بجبران وترددت عليه مراراً، كما إنها عرضت عليه مرةً أن يتزوج م. هاسكل، فرفض، وكأنها بذلك تسعى أن ترد بعض الجميل الى م. هاسكل التي كانت تؤدي لها مساعدة مالية نظير ما كانت تفعله مع جبران، او أنها استعملت كلام الزواج بينه وبين م. هاسكل لغاية في نفسها. وإننا لندرك أية قدرة تحلى بها الفنان الشاب ليوازن بين حاجته الباطنة للمرأة وحاجته للبعد عنها. فقد تمتّع، في باريس وفي اميركا بعدها، بمناعة مكنته من الاحتفاظ بطاقته العاطفية سليمةً من العشق الولوع والعبودية للشهوة.

---

(١) في رسالة الى امين الغريب يعترف أنه كتب فصولاً منه في باريس، وفي رسالتين أخريين بتاريخ أيلول ثم ت ١ سنة ١٩١١ الى م. هـ. يقول انه ينقحه (نبيّ... ج ١ - ص ٥٨ - ص ٦١).

ويموت والده خليل جبران، فيكتب إلى م. هاسكل ـ حزيران ١٩٠٩ ـ معبراً عن أساه وعن «بكائه المرّ عليه»، متذكراً أفراد عائلته الذين ماتوا، قائلاً لها «لم يعد الحجاب، ذو الطبقات السبع، مسدلاً بين عيونهم والحقيقة»(١). ولعلّه عبّر في هذا الكلام عن محورين كانا يجتذبان عواطفه: غصص من غياب جذوره الماضية، وغصص من توقه لمآل علوي غيبي سيسمو إليه في الزمن الآتي. وقد نتمكّن من تفسير «الشخصية الجبرانية» اذا سبرنا لديها هذه الرؤى الكئيبة لمواضي الزمن ومآتيه، واذا استطعنا ضبط ردات فعلها المتسمة غالباً بالنزوع إلى «تجاوز الذات» تجاه مصاعب الحياة، اعتلالاً صحياً كانت هو الذي صادقته الوافدة (مرض الكريب) بشكل دوري مريب، أم حاجةً مادية هو الذي عرف عنه البؤس قبل رحيله الى نيويورك، أم طموحاً لمستوى ثقافي يحرره من عقدة النقص ويبيح له تأكيد مكانته المميزة في قائمة العظماء. وعليه، تكون العبارة، التي عُثر عليها مكتوبة على ورقة في متحفه «أنا أعظم من مآتي هذا النهار حسنةً كانت أم سيئة»(٢)، مفتاحاً لزاوية مهمّة من زوايا نظرته إلى نفسه والى الوجود.

وقبل أن يُنهي دراسته في باريس التقى بأمين الريحاني، صديقه القديم، وزار برفقته لندن سنة ١٩١٠ حيث أمضيا شهراً كاملا(٣). وفي ٢١ تشرين الأول من سنة ١٩١٠ ترك باريس، بعد سنتين وأربعة أشهر من وفوده إليها، ميمماً شطر نيويورك، فبوسطن، حيث تنتظره ماري هاسكل، وأخته مريانا، وحلقات الأدب والفنّ. وسيكون دخوله بوسطن، هذه المرة، خاتمة الاقتباس، ومستهلاً لنتاج أدبي وفنّي يُنضج فيه بذرة

(١) نبيّ الحبيب ـ رسائل جبران ـ ج ١ ـ ص ٢٦.
(٢) هنري زغيب ـ النهار العربي والدولي ـ ص ٧٠ (يرجّح الكاتب أن يكون جبران قد كتب هذه الجملة في باريس).
(٣) يوسف الحويك ـ ذكرياتي مع جبران ـ ص ١٩٣.

التمرد الطفلي، ويحقق أمنيته في تضميد جراح فتوته.

* * *

بوسطن ضيقة الأفق. لذلك رحل جبران الى نيويورك، عاصمة ضجيج العقل في العالم الجديد، في نيسان سنة ١٩١١، حيث ساكن لفترة أمين الريحاني، ثم عثر على شقة صغيرة في الشارع العاشر من غرب نيويورك وضع فيها أثاثاً بسيطاً: طاولة صغيرة، سريراً، أريكة، كرسياً وستائر، مدفأة، على جدار فيها لوحة المسيح المصلوب، وبالقرب من آخر بضع أوان لما يشابه مذبحاً كنسياً صغيراً. أمضى في تلك الشقة التي دعاها «الصومعة» ما يقارب العشرين سنة.

لم تولّد المسافة الجغرافية بين بوسطن ونيويورك مسافةً بين جبران الفتى، الباحث في بوسطن وباريس عن أمجاد الآخرين، وجبران الرجل، الباحث في نيويورك عن مجده الشخصي. فلقد حافظ، في هدير نيويورك وصخبها، على زواياه الذهنية التي اعتاد النظر من خلالها إلى ذاته وإلى العالم. ولعلّ ما قاله في «دمعة وابتسامة»: «... جئت لأقول كلمة وسأقولها، وإذا أرجفني الموت قبل أن ألفظها يقولها الغد. فالغد لا يترك سراً مكنوناً في كتاب اللانهاية»[1] يختصر في بضعة أسطر غاية ما سعى إليه مدى عمره في آلاف الرسائل والمقالات واللوحات. لقد انتهى الآن من استيعاب إنجازات الفنانين، القدامى والمعاصرين، أمثال: ليونار دافنشي، منيار، سيمون، هنري مارتين، كاريير، رودان... الخ وبدأ مرحلة جديدة من اليقظة الفكرية في التطاول «لتفسير» أحاجي الوجود. قرأ «هكذا تكلّم زرادشت» للفيلسوف الألماني نيتشه، وأعلن لماري هاسكل في نوّار ١٩١١ عن سروره لأنها تطالع هذا الكتاب. وقال عن نيتشه إنه «الدماغ الغربي الأقرب إلى المسيح»[2]. قرأ طاغور الذي التقى

---

(١) المجموعة الكاملة لمؤلفاته العربية - ص ٣٤٩.
(٢) نبيّ الحبيب - ج ١ - ص ٩٨.

به، كما قرأ هوثورن في «الحرف القرمزي» والذي نرجّح تأثره به. اجتمع بعالم التحليل النفسي كارل غوستاف يونغ، وبعبدالبهاء زعيم البهائية المتجول ورسمه، بالفنانة ساره برنار التي حاول أن يرسمها، ورغب في الاجتماع بإيديسون... الخ [١]. قممٌ كثيرة حلم بها رائد الأحلام الكبيرة في الثقافة المشرقية.

وكانت مقالاته الكثيرة في المجلات والصحف أنسجة هذه الأحلام. كتب في «مرآة الغرب» بعد توقف «المهاجر» عن الصدور. كما كتب في مجلة «الفنون» التي بدأ بإصدارها نسيب عريضه ونسيم دياب سنة ١٩١٣. وقد تعرّف إلى ميخائيل نعيمه في ادارة المجلة، التي احتجبت بعد الحرب العالمية الأولى، وحلّت محلها مجلة «السائح» لسان حال ـ «الرابطة القلمية». والرابطة هذه التي ضمّت جبران عميداً لها، نعيمه مستشاراً، وليم كاستفليس أميناً لصندوقها، ورشيد أيوب، الياس عطاالله، عبدالمسيح حداد، ندره حداد، نسيب عريضه، أعضاء، (ومنهم من يضيف وديع باحوط) [٢] كانت «الجبهة» الأشد تأثيراً، في تاريخ الادب العربي الحديث، على نهج الكتّاب في التعبير والتفكير. ولا نغالي إذا اعتبرناها رائدة النهضة الحقيقية في تحرير الثقافة العربية من شوائب «السّلفية»، بدعوتها إلى تنوّع الموضوعات، وكسر قيود الالتزام بالأفكار والمفاهيم الموروثة، والطلاوة اللغوية المؤاتية للسان الإنسان الحي، سعياً لبعث إنسان جديد في مجتمع جديد. فكانت بذلك مكمّلةً، في الفن والأدب، ما سبق لفرح انطون وشبلي الشمّيل وأمثالهما أن فعلوه في الفكر الفلسفي والعلم الوضعي.

ولم يقتصر نشاطه على توسّل الأدب واسطة لمواجهة التخلف في بيئته المشرقية، بل تجاوز هذه الوسيلة «التبشيرية»، مناضلاً عبر بعض «اللجان»

---

(١) نبيّ الحبيب ـ ج ١ ـ ص ١٥٠.
(٢) د. خليل حاوي ـ جبران خليل جبران ـ دار العلم للملايين ـ ص ١١٥.

في سبيل تحرير لبنان من التسلط العثماني. فأنشأ، وهو بعد في بوسطن، وبمعية بعض المكافحين من المهاجرين، رابطة دعيت «**الحلقة الذهبية**»، يُدعى اعضاؤها حراساً، وتكون مقرراتها سرية، على أن يتحلى المنضوي اليها بالفضيلة والتجرد. لكن هذه الرابطة، المشابهة في نظامها وروحها للحلقات الماسونية، لم تعش طويلاً. وقد تمكنت، في فترة وجيزة، من إثارة القلق بين «المستركين» في الشرق، فهاجموا جبران ورابطته.

كما إنه دخل في لجان عدة لتحرير وطنه، او لمساعدة ابناء بلاده الذين حصدت المجاعة «المدبّرة من قبل العثمانيين وأنصارهم» عشرات الآلاف منهم، وقد شاركه في إحداها أمين الريحاني وميخائيل نعيمه، وعبدالمسيح حداد، ونسيم دياب وسواهم... فجمعوا التبرعات، ولاقوا المشقات في إرسال بعضها إلى لبنان. وقد ساهم بعض اصدقائه الاميركين فيها، منهم ماري هاسكل التي جمعت مبالغ من مدرستها وقدمتها للجنة. وانعكست هذه الاهتمامات في أدبه فكتب مقاليه «في ظلام الليل» و «مات أهلي»، اللذين ظهرا بعدئذٍ في كتاب «العواصف»، كما إنه وجه كتاباً مفتوحاً إلى المسلمين بعنوان «إلى المسلمين من شاعر مسيحي» حثّهم فيه على رفض الحكم العثماني، والاتحاد مع المسيحيين لبناء لبنان جديد يتجاوز الخصومات الطائفية، ويتمرّد على تسلّط الجبهتين الدوليتين المتصارعتين: الجبهة الاوروبية، والجبهة المشرقية المتمثلة بالاتراك. وقال يومها في رسالة إلى ماري هاسكل بتاريخ ٨ آذار ١٩١٤، إنه، بهذا الكتاب المفتوح، قد وقّع على صك إعدامه بيده[1]. وإننا لواجدون في هذا «الكتاب المفتوح» زبدة المعادلة السياسية التي ولّدت ما عرف بعد وفاة جبران بشعار «**الميثاق الوطني**».

لقد كره الرجل العثمانيين حتى القرف، فقد صوّر المرارة في فمه وقت

(١) الرسائل - نبيّ الحبيب - ج٢ - ص٢٢.

المرض بقوله إنه « إبتلع تركياً »[1]، واستمر مأخوذاً بهواجس وطنه حتى أواخر عمره، فأعلن في إحدى رسائله سنة ١٩٢٨ أنه « مريض بحب الوطن »[2].

وقد اتسم هوسه بلبنان بطابع الرفض للذهنية الاميركية، فكتب سنة ١٩٢٠ إلى ميخائيل نعيمه يقول: « الله يساعدني يا ميخائيل على هؤلاء الاميركيين، الله يبعدني وإياك عنهم إلى أودية لبنان الهادئة ». ويكون هذا الهوس وسيلة لتفسير سبب احتفاظ جبران مدى عمره ببطاقته اللبنانية (أو بجواز سفره) ورفضه الجنسية الاميركية، ولتفسير السبب الذي دفع بقيادة الجيش الاميركي إلى دعوة ميخائيل نعيمه للخدمة العسكرية في الجيش المحارب في اوروبا إلى جانب الفرنسيين ضد الالمان، وامتناع هذه الادارة عن دعوة جبران إلى ذلك.

* * *

ويبدو أن الأزمة المالية التي عذّبته في بوسطن، خصوصاً بعد موت أخيه بطرس الذي ترك ديوناً باهظة سددها جبران وأخته مريانا (أو سددا بعضها) بعمل دؤوب وضغط نفسي مضنٍ، والتي كانت تعذّبه في باريس حيث تحوّل فقره إلى هاجس، فيلعن المال الذي « يقف بالمرصاد بين المرء وأمانيه... »[3]، هذه الأزمة لاحقته لفترةٍ طويلة في مدينة نيويورك. فقد كان بدل إيجار السّكن سبباً في البحث عن شقة تؤمّن الهواء والشمس بأدنى كلفة ممكنة، كما إنه كثيراً ما كان يتداول مع أصدقائه وخصوصاً مع م. هاسكل بشأن ستائر المسكن الصغير، أو غيرها من الأثاث البسيط الذي وضعه فيه. لقد تحدث معها عن « حساسيته نحو

(١) نبيّ الحبيب - ج ١ - ص ٥٧.
(٢) المصدر نفسه - ج ٣ - ص ١٤٠.
(٣) ذكرياتي... - يوسف الحويك.. ص ٢٤. أيضاً: ص ٤٣ يقول الحويك (ص ٢٤): « بهذه العبارة الاخيرة طالما أنهى جبران كلامه معي ».

المال»[1]، وذكرت هي، في ما ذكرت، فهمها «لسلسلة عذاباته التصاعدية حول استلاف المال»[2]، لذلك سرّت كثيراً عندما وهبته ألف ومئتي دولار لأن قبوله الهبة «يزيدها نمواً»[3]. لكنها لم تتورع عن القول له: «كل ما تملكه أنت أملكه أنا قانونياً كما تعلم»[4]، وقد اتفقا على ذلك. وهو ما يفسّر لنا سبب تخصيصه ماري هاسكل بالكثير من آثاره الفنية في وصية كتبها سنة ١٩١٣، وهي احدى وصاياه الثلاث، وما يفسّر لنا نزوعه إلى ضرب من «الشراكة البشرية» في أدبه كما سنرى، واختياره المرشح الاشتراكي لرئاسة بلدية نيويورك من بين سائر المرشحين ووضعه رسماً له، خصوصاً وأن م. هاسكل كانت معجبة بأفكار ذلك المرشح.

لقد تمكّن بعدئذٍ من تجاوز عقباته المالية هذه، بفضل أرباحه من نشر كتبه وبيع لوحاته الكثيرة، وبعض الأعمال التجارية، منها ابتياعه أسهماً في شركة البرق والهاتف الاميركية. لكن خلفياته العاطفية استمرت مدى عمره تكتظ بذكريات البؤس ومرارة الكفاح، فأستمر أدبه مشحوناً بهواجس العدالة والرفق بالمساكين من بني البشر حتى خاتمة حياته.

* * *

نيويورك، التي تمشي فيها «المدنية على الدواليب» كما يقول جبران، لم تجبل قلبه القروي الريفي بالحديد والفولاذ، فاستمرّ مزاجه ممهوراً برواء من الحب البعيد عن نضوب العاطفة وعن الارتهان للحم الأنثى وعظمها. فكما أحب في لبنان، وأحب في بوسطن وباريس، كذلك أحب في نيويورك. وكان حبه، في كل هذه المراحل، خفي التفاصيل، غامض المرامي، رومنطيقي التحرك والتعبير. هكذا ارتبط مع م. هاسكل بحب

(١) يوميات م هاسكل - نبيّ الحبيب - ج ١ - ص ١٩٥.
(٢) المصدر ذاته - ص ١٩٥.
(٣) المصدر ذاته - ص ١٩٥.
(٤) المصدر ذاته - ص ١٣٧.

اكتنفته أسرار كثيرة. فبالرغم من اعتراف م. هاسكل سنة ١٩١٠ أنها قبلت بالوصال الجنسي معه [١]، وأنها تحادثت معه مراراً في الوسيلة التي تمكنها من اتقاء الحمل [٢]، بعدما انفتح امامها وعلى مصراعيه «باب الاتصال الحرام» [٣]، تعود في أمكنة أخرى من يومياتها من سنة ١٩١٤ فتشير إلى أن جبران «لم ير ساقها من قبل» وأن الاتصال بينهما لم يقع [٤]، مرددةً ما قالته سنة ١٩١٣ من أنه «لم يتعاط الجنس معي أبداً» [٥]. وتكرر مرات قولها إنه امامها «طفل صغير» [٦]. وتشدد أيضاً على أنه لم يكن «رجل غراميات» [٧]، بل كان صاحب «عفاف» في عوائده الجنسية [٨]. توحي هذه الاعترافات بأن أحكام م. هاسكل مرهونة بردات فعل جبران، وقد اختلفت ردات فعله هذه بتطور مراحل الصلة التي امتدت بينهما سبعاً وعشرين سنة.

* * *

وتحدث الباحثون عن علاقات له بماري قهوجي التي ادعت بعدئذ انه كان يحبها، وبماري خوري، وبأخرى اميركية هي غيتريد باري. لكن العلاقة الأكثر طرافة هي تلك التي نشأت بينه وبين مي زيادة بالتراسل، ولم يلتق بها مرة واحدة. فقد كان يقول لها سنة ١٩٢٣: «أنت تحيين في وأنا احيا فيك» [٩]، كما يقول «انت اقرب الناس إلى روحي وانت اقرب

(١) يوميات... - نبي الحبيب - ج ١ - ص ٣٤.
(٢) يوميات... - نبي الحبيب - ج ٢ - ص ١٤.
(٣) يوميات .. - نبي الحبيب - ج ٢ - ص ٣٣.
(٤) يوميات... - نبي الحبيب - ج ٢ - ص ٧٨.
(٥) المصدر ذاته - ج ١ - ص ١٦٨.
(٦) يوميات - ج ١ - ص ١٦٨.
(٧) يوميات - ج ١ - ص ٨٣ - ٨٤.
(٨) يوميات - ج ١ - ص ٨٤ - ص ٨٨.
(٩) الشعلة الزرقاء - رسائل جبران خليل جبران الى مي زيادة - سلمى الحفّار الكزبري ود. سهيل بشروئي - ص ١٣٠.

الناس إلى قلبي»[1]، وهو الكلام الذي كان يردده لماري هاسكل، وتجهل كل منهما صلته بالأخرى. صحيح أنه «حب فريد، بل حب نادر، لا مثيل له في تاريخ الأدب، او في سير العشاق»[2]. لكن البداهة ترفض «جدية» هذه التجربة، فيكون الحكم الذي أصدره سعيد عقل عنها بأنها بينهما «لعبة شهرة» الأقرب إلى الظن، مع ميلنا إلى الاعتقاد أن الأديبة مي، العانس التي فشلت في تجارب عاطفية كثيرة، كانت أكثر صدقاً في «اعترافاتها» من جبران.

* * *

الرسم والكتابة طموحان استقطبا اهتمام جبران في بوسطـن، في بـاريس، ثم في نيويورك. لذلك يجنح بنا الظن إلى القول إن مجمل نشاطاته الاجتماعية وارتباطاته الشخصية والعاطفية كانت تتمحور حول حركة ريشته وقلمه، حول اللون والكلمة، حولهما معبّرين عن ذات باطنة نزاعة إلى مواجهة أحاجي الوجود، وإلى إصلاح عالم الإنسان نشداناً لأرض جديدة يحيا عليها انسان سعيد. فلا نقول «استخدم» ارتباطاته العاطفية الأنثوية في سبيل هذه الغاية، بل نقول إنه كان يعتبر تلك الارتباطات تفاصيل صغيرة في الدرب الطويل الذي اختطه لطموحه الكبير. لقد رسم جبران آلاف اللوحات، باع منها الكثير وبقي القليل المحفوظ في متحفه بمسقط رأسه بشري، وكتب العديد من المقالات في الصحف والمجلات، نشر معظمها في كتبه العربية، وهي:

الموسيقى ١٩٠٥، عرائس المروج ١٩٠٦، الأرواح المتمردة ١٩٠٨، الأجنحة المتكسرة ١٩١٢، دمعة وابتسامة ١٩١٤، المواكب ١٩١٩، العواصف ١٩٢٠، البدائع والطرائف ١٩٢٣.

---

(١) الشعلة الزرقاء ـ رسائل جبران خليل جبران الى مي زيادة ـ ص١٤٧.
(٢) الشعلة الزرقاء ـ رسائل حبران خليل جبران الى مي زيادة ـ ص٧.

كما نشر كتباً باللغة الإنكليزية اتصفت عموماً بالتجريد الذهني، وهي: المجنون ١٩١٨، السابق ١٩٢١، النبي ١٩٢٤، رمل وزبد ١٩٢٦، يسوع ابن الانسان ١٩٢٨، آلهة الأرض ١٩٣١، التائه وحديقة النبي صدرا تباعاً سنة ١٩٣٢ و ١٩٣٣ بعد وفاته. ويُحكى عن وجود بعض النصوص لكتاب «فلسفة الدين والتديّن» الذي أعرب مراراً عن رغبته في تأليفه.

* * *

جبران خليل جبران، القصير القامة، ذو البنية الضعيفة المعرّضة دوماً لمرض «الوافدة»؛ جبران الذي عذبه ضعف جسده وحرمه من تحقيق أمانيه الفنية والفكرية التي كان يعجّ بها عقله، أنهى المرحلة الأخيرة من عمره مريضاً بداء كتمه عن أقرب الناس إليه، لأنه يرفض التدني إلى مستوى الإفصاح عن مواطن الضعف فيه. لقد غالب نفسه كثيراً، ومارس، بمستوى فريد، لعبة الانسان المتفوق في الدأب على «تجاوز ذاته». لذلك انطوى على نفسه يجتر آلام عزلته وعلّته. وفي العاشر من نيسان سنة ١٩٣١ بدأ مرحلة النزاع في مستشفى القديس منصور (سانت ڤانسنت). فاستدعي ميخائيل نعيمه وأمينة سرّه بربارہ يونغ وكاهن ماروني. يقول م. نعيمه إن جبران رفض تقبّل صلاة الكاهن، بينما يقول الخور أسقف منصور أسطفان[1]، الذي عرف جبران عن كثب وزار صومعته عند الوفاة ثم حادث الراهبة التي كانت تتولى شؤونه في المستشفى، إن جبران تقبل الأسرار الإلهية من يد الكاهن، وإن الخور أسقف اسطفان الدويهي أدى مراسم الجنازة على جثمانه بعد نقله من نيويورك. إضافةً إلى أن صومعته كانت تحتوي على أوان كنسية، كالشمعدانات وتمثال للعذراء مريم، وصورة المسيح المصلوب... إلخ وما إلى ذلك من الأشياء التي تؤكد تبوت جبران في عقيدته المسيحية الكاثوليكية، بالرغم من تصلّبه في التمرد

(١) رياض حنين - الوجه الآخر لجبران - دار النهار للنشر - بيروت - ١٩٨١ - ص ٧٠ وما بعدها.

على رجال الدين عبر بعض مؤلفاته. فقد رفض أساليب التديّن، ولم يرفض الدين.

* * *

وضع جبران ثلاث وصايا، الاولى سنة ١٩١١، الثانية سنة ١٩١٣، والثالثة عثر عليها في خزانة صومعته بعد وفاته، وهي التي اعتمدت اذ اعتبرت وصيته الأخيرة. وفيها يوصي: ببعض أمواله المنقولة وبحصصه في شركة بناية محترفه لشقيقته مريانا، وبسائر الأموال المودعة في احد المصارف لبلدته بشري تنفقها شقيقته مريانا على الاحسان. ويعود ريع كتبه لبشري أيضاً. اما رسومه وسائر أغراضه الفنّية فأوصى بها لماري هاسكل، على أن ترسلها، او ترسل بعضها، إلى بلدته بشري إذا استنسبت ذلك.

دخلت بربارة يونغ وماري هاسكل إلى محترفه حيث عثرتا على صندوق مليء بالرسائل، ولما حاولت يونغ إتلافها مانعت م. هاسكل إذ أدركت بدهشة أن جبران لا يزال محتفظاً بالرسائل المتبادلة بينهما حتى نهاية حياته. لذلك تسللت في الليل الى المحترف وحملت الصندوق، ثم سافرت الى ولاية جيورجيا حيث امضت حياتها، وقدمتها قبل وفاتها، مع «يومياتها»، هدية الى جامعة «نورث كارولينا»[(١)].

دفن جثمان جبران مؤقتاً في ضريح «مونت بنديكت» بضاحية بوسطن، ونقل خلال الصيف الى لبنان حيث جرى له مأتم عظيم. وأودعت جثته المحنطة دير مار سركيس الذي استقبله في مستهل حياته تلميذاً، وفي ختامها إنساناً تواقاً للإستماع، في صمته الأبدي، إلى «دقة الناقوس ومنجيرة الراعي».

* * *

---

(١) نبي الحبيب ـ المقدمة.

أنشيء لجبران متحف متواضع في بشري، وحفظت لوحاته في اطارات صمّمها الفنانُ «قيصر الجميل»، بعد أن كانت م. هاسكل قد بعثت بها إلى بلدته مع رسالة توصي فيها السكان بالتعرف الى «أعماله الخالدة» والامتناع عن استغلالها تجارياً. ثم رُمّم المتحف، وأدخلت عليه التجهيزات الحديثة لوقاية لوحاته من التلف، وعُهد إلى لجنة وطنية بمهمة الاشراف على آثاره. هكذا انتهى جسد ذلك الرجل، وبقيت روحه فاعلة في الناس فعل السحر، إذ علّمهم كيف يتجاوز الانسان ذاته فيعصر عمره حبراً ولوناً، ويثبت قدرته على جعل المستحيل ممكناً. فحقق بمرارة كفاحه قوله في «العواصف» مناجياً الليل: «أنا مثلك أيها الليل، ولن يأتي صباحي حتى ينتهي أجلي».

الفصل الثاني
شخصية العبقري في منافذ خلاصها

مقدمة: ارتباطه بذكريات طفولته.

١ ـ التسلط الأبوي والانتماء الطبقي.

٢ ـ هاجس الأمومة.
(حضور الأم، التماهي بالأم، أم جديدة)

٣ ـ الارتداع الجنسي:
(عقدة أوديب، عقدة البتولية، الولع النارسيسي بالحرية، الولع الجنسي بالذات)

٤ ـ البحث عن الذات:
(الذات القديمة والهوية الجديدة، هذيان العظمة، ضعف التكيّف الاجتماعي).

٥ ـ العقدة العرقية.

٦ ـ العدمية.

٧ ـ العصابيّ المبدع.

٨ ـ منافذ الخلاص:
(كمال الإنسان، كمال المجتمع، الجمال).

٩ ـ السرّ الكبير: عبقريته.

شخصية العبقري في منافذ خلاصها

« ... وقد يكون احتفاظي بأشباح الأيام الغابرة سبباً لكآبتي وانقباضي في بعض الأحايين، ولكني لو خيّرت لما أبدلت بأحزان قلبي أفراح العالم كلها... »

الرسائل

يندر وجود نتاج أدبي وفني يعكس، في منهجيته وخياراته الفكرية، رواسب طفولة صاحبه وفتوته، كما يعكس أدب جبران وفنه. **فالنزق العصبي** الذي يسطو على جو كتاباته، والنزوع إلى **تمرّد** يوحي بالرغبة في الثأر أو التشفّي، مقرونان بالكآبة والقلق والاضطراب والشكوى، فضلاً عن الضيق بواقع العالم الخارجي وبالواقع الذاتي، وعن الميل العنيف إلى **الخروج على المألوف**، فكراً ومنهجيةً كتابية وفنية، كلها إيحاءات، صريحة ومبطنة، لاحتمال وجود **تراكمات** طفلية وفتية، تتنفّس عبر الكلمة والخط واللون، وأدلة واضحة على معاناة الرجل من بعض **الحوافز العصابية** (Névrose) في تركيب شخصيته. كان جبران يستفيق على ماضيه، فيحدث اصدقاءه ورفاقه عنه. ويتصرف كمن لا يزال غائصاً في

ذكريات هذا الماضي، يستقي منه حوافز مقالاته ولوحاته، شكلاً ومعنى. وقد اعترفت أمينة سره بربارة يونغ أنه غالباً ما كان يتذكر طفولته، خصوصاً أمه، ويبكي لبعض الحوادث التي جرت له معها [1]. كما اعترف هو بهذا الاستحضار المضني لمواضيه في قوله: « .. ان الأشياء التي يحبها الطفل تبقى مطبوعة بين أعشار قلبه حتى الشيخوخة، وأجمل ما في هذه الحياة يا نخله هو أن أرواحنا تبقى مرفرفة فوق الأماكن التي تمتعنا فيها بشيء من اللذة. وأنا من الذين يحفظون ذكرى الأشياء مهما كانت بعيدة ودقيقة، ولا يدعون خيالاً من خيالاتها يضمحل مع الضباب. وقد يكون احتفاظي بأشباح الأيام الغابرة سبباً لكآبتي وانقباضي في بعض الأحايين، ولكني لو خيرت لما أبدلت بأحزان قلبي أفراح العالم كلها... » [2]. وتكون عودتنا لأحداث حياته الشخصية وسيلة علمية ضرورية لتفسير الكثير من مناحي نتاجه، وإن كان يستحيل علينا تعليل مواهبه بالاستناد إلى هذه الأحداث. فالعبقرية سرّ لا يطاله العلم، لكن خياراتها الذهنية خاضعة للتحليل والتعليل.

ولعلّ مقاله « يوم مولدي » [3]، الذي كتبه في باريس سنة ١٩٠٨، هو أكثر كتاباته إيحاء عن تصاعد رواسبه الطفلية والفتية من قاعه النفسي، وانصبابها بشكل مناجاة واعية. فقد ارتد طفلاً يكتب بيد رجل حاصراً فيه مجمل ميوله وخياراته الفكرية التي سنكشفها في هذا الفصل. فقد ذكر « السكينة » (رحم الأم)، التي وضعته في عالم مليء « بالصراخ والنزاع والعراك » (صورة أولية image primitive عن اضطراب في وضعه العائلي)، وشعوره أنه « كلمة مبهمة » (البحث عن الذات)، مستحضراً صوراً من بيئته: أناشيد السواقي، الرياح، الغيوم والشفق، اسراب الطير.. الخ - متحدثاً عن الذكرى المحزنة، والسنين الشاحبة كأوجه

(١) بربارة يونغ - هذا الرجل من لبنان - ص ٤٠.
(٢) من رسالة إلى ابن عمه نخله جبران - ٨ آذار ١٩٠٨.
(٣) دمعة وابتسامة - ص ٣١٧ وما بعدها من المجموعة العربية.

الاموات، والكآبة التي هي أكثر حلاوة من الغبطة، وحبه للموت (مازوشية في التلذذ بالألم ووقوعه أسير عقدة الموت أو العدمية) ـ وأيضاً عن الحرية وعبودية الناس للجور والهوان (التمرد الطبقي والنقد الاجتماعي) ـ وعن الحرية التي هي فتاة أضناها الانفراد، والسعادة التي هي صبية (حضور الطيف الأنثوي المضطهد) ـ وعن جمال البرية الرهيب (اتحاد بالطبيعة) ـ وعن الحياة التي هي يقظة ورؤيا (ميل سريالي رمزي في النظر إلى الوجود) ـ والسير نحو الكمال (نشدان العظمة) ـ والروح الضابطة أعنّة الحياة (العقدة الدينية). ويشير مرتين إلى انطباع مواضيه الشخصية في نفسه: «والذي أحببته عندما كنت صبياً ما زلت أحبه حتى الآن» ـ «فتراءى لي الماضي من وراء ضباب التنهّد والأسى، وبان لناظري المستقبل من وراء نقاب الماضي» (حضور احداث طفولته وفتوته).

وإذا لاحظنا أن هذا المقال يبرز عملية «التصريف» (défoulement) لمواضيه، التي تكدست بصماتها في خلفياته النفسية بفعل «الإرجاع» (refoulement) كما يبرز بعض خياراته الفكرية التي سنفصلها لاحقاً، فهو يعكس أيضاً عمليات «الإسقاط» (projection) التي مارسها الرجل، بقصد صريح أو بدون قصد، عبر الكثير مما كتبه ورسمه. ولا نقصد بذلك أن أدبه كلّه هو مجموعة «إسقاطات» لمكدسات انفعالية كانت تنبجس تلقائياً عند ممارسة الكتابة أو الرسم. بل نقصد ان جبران عانى كثيراً من «تحرّك» انطباعاته الطفلية والفتية في نفسه، وأنه غالباً ما أحسن إسقاط هذه الانطباعات في نتاجه، حتى باتت معرفتنا لها مدخلاً صحيحاً لفهم «**مبررات**» نشاطه الكتابي والفني «**وغاياته**»، وإن كنا في ذلك لا نستطيع تفسير اسرار قدرته الشخصية على إبراز مقاصده بمستوى من التألق الفكري والجمالي فريد. ولعلّ الصلة الخفية بين الرغبة في التصريف، وهي شاملة البشر أجمعين، والقدرة على تجسيد هذا «التصريف» عبر إسقاط

فريد التألق، هو ما نسّميه عبقرية، وما سنحاول مقاربته في هذا الفصل بعد الانتهاء من تعيين مكدّسات «الإرجاع» في نفسه، إذ نوضح حركته «التصريفية» التي قادته إلى ولوج «**منافذ خلاصية جمالية**»، سعياً إلى السكينة.

يقول جبران لصديقته ماري هاسكل: «إن ثلاثة أشياء عملت لي أكثر مما عمله لي أي شيء آخر في حياتي: **أمي** التي كانت مدهشة ونركتني وشأني، **وأنتِ** التي آمنتِ بي وبنتاجي، **وأبي** الذي حاربني واستفزني للقتال. ليس بمقدور أحد أن يطلب أكثر من هذه الأشياء الثلاثة او ان يجد أعظم من هذه الأشياء الثلاثة»[1]. وتقول لنا كتاباته ورسومه إن هذه الأمور الثلاثة هي جانب من العوامل الأساسية التي حرّكت **ميوله الفطرية** في «قنوات» معينة، مكوّنةً بعض المناحي المهمة لخياراته الفكرية والفنية. على أننا نضيف إليها عوامل أخرى عائدة لبيئته الاجتماعية، أو لجوانب شخصية وراثية، فضلاً عن ظروف حياته، وثقافة عصره.

١ ـ **التسلّط الأبوي والانتماء الطبقي**: (اللوحة رقم ١ ـ أواخر هذا الفصل).

عرفنا في الفصل السابق، حول سيرته، ان صدامات كثيرة كانت تعصف في حياته العائلية. أب فظ الطباع قاس، جاهل أميّ، يكتفي من دنياه بمتعة السمر والخمر، وضيع المرتبة الاجتماعية في بيئة شديدة التمسك بالطبقية، ميّال إلى المهاترة والتعسّف؛ إضافةً إلى البؤس، وإلى السمعة الاجتماعية التي جرحها حكم الدولة عليه أنه سارق لأموال الجباية. فتحلق العسكر يوماً حول المنزل لاعتقاله واحتجاز ممتلكات العائلة، وهي الحادثة التي اعترف جبران بعدئذٍ أنه لن ينساها مدى عمره. وقد برز تعسّف الوالد مع جبران الطفل في حوادث كثيرة، منها الضرب والتوبيخ بقسوة

---

(١) توفيق صايغ ـ اضواء جديدة على جبران ـ ص ١٠٤

أمام الناس، كأن ينتهره لمحاولته إلقاء قصيدة في حفل، أو يمنعه من الرسم ناعتاً تجاربه الطفلية تلك بالخربشات[1].

وإذ نتبيّن ميل الولد إلى النفور من أبيه، يتأكد لنا الأمر عندما نعرف أنه، خلال المدة التي أمضاها تلميذاً في معهد الحكمة بين ١٨٩٨ و ١٩٠١، كان يمضي عطلته عند عمته، رافضاً السكن مع أبيه العائش وحده بعد سفر العائلة إلى بوسطن. فيستبين لنا بوضوح **«التنافر المزاجي»** بينهما، والاستعداد العاطفي العفوي لدى جبران الفتى للمبالغة في استشعار **«أزمة المعاكسة»** (Crise d'opposition) ضد أبيه، وهي الصفة التي تتميز بها المراهقة وفق مبادىء السيكولوجية. لقد اعترف جبران، كما رأينا، أن استفزاز أبيه له للقتال كان له أثره العميق في نفسه. وهو الأمر الذي نستجلي منه فاعلية «أزمة المعاكسة» تلك في تكوين بعض ميوله وتوجيه شخصيته، في بيئة ريفية عُرفت، في تلك الفترة من عهود التخلف الشرقي، بتغلّب مبادىء الإذعان لسلطة أب العائلة، أو ربّها كما يسمّونه (société patriarcale)، على نزعات التمرّد والتفرّد بالسلوك. وعلى قدر ما يكون واجب الإذعان للسلطة الأبوية قدسيّ الأثر في التراث الاجتماعي، يكون التمرد على هذا الواجب عميق الغور في النفس وعنيفاً. إن كسر **القيد الأبوي**، عهد ذاك، ليس أمراً عرضياً وهيّناً. فهو يعني حدوث **صدام داخلي** (conflit intérieur) بين «الأنا الفردية» **والقيم السلطوية**، أي حدوث تداعٍ في تخيّل مراتب الهرم الاجتماعي، كالطبقية الاقتصادية والدينية الإكليريكية، وتحوّل هذا التداعي إلى شك عميق، يبلغ حدّ السخرية، بمبدأ «العصمة عن الخطأ» الذي تنسبه الأعراف التقليدية للمراتب الاجتماعية السلطوية. فضلاً عن نمو **معاناةٍ عدوانية، سادية** المنحى أحياناً، في النزوع الى تحطيم عنجهية الأقوياء من «جبابرة الأرض».

---

(١) ويؤكد جبران أن هذا التصرف ولّد عنده توقاً قوياً إلى «تأكيد ذاته» راجع: نبي الحبيب - ج١ - ص ٣٨، ٣٩.

وقد اختلطت عدوانية جبران حيال غطرسة الأقوياء بعدوانيته حيال أصحاب التسلّط الطبقي، بسبب رفضه. لانتمائه الشخصي الى الطبقة الوضيعة، عبر انتماء أبيه. فعاش طفولته وفتوته في هواجس هذا الانتماء، وفي هواجس تحطيم نظرة الناس إليه والى عائلته، نزوعاً الى تأكيد هويّةٍ له جديدة. ولا شك أنه عانى من هذا الذي يسمّيه الفكر الاشتراكي «**الوعي الطبقي**»، الذي ينمّي لدى المقهورين من بؤساء المجتمع جرثومة الرفض والثورة. فكان وعيه لوضاعة انتمائه، ومعاناته من الفقر في بشري، ثم في بوسطن حيث عاش «**أقسى مراحل عمره**»، سببين مباشرين لتوليد مجريين عاطفيين في نفسه: عقدة التدني، وعقدة الغبن (الحرمان). وقد كانا حافزيه الأساسيين في التمرد على الطبقية، وفي النزوع السادي لتحطيم غطرسة كلّ مدّعٍ لحق التسلط في المجتمع. ولنا في بعض اعترافاته ما يثبت معاناته من «**عقدة الغبن**»، الناتجة عن فقره او عن «**بؤسه الطبقي**». فغالباً ما كان يصرّح لصديقه يوسف الحويك، خلال دراستهما الفن في باريس، عن ألمه من ضائقته المالية كأن يقول: «... لعن الله المال كيف يقف بالمرصاد بين المرء وأمانيه»، ويضيف الحويك: «بهذه العبارة الأخيرة طالما أنهى جبران كلامه معي»[1]. اما قوله له: «أذكر أنني عندما بدأت أخرطش كما يفعل الأولاد، حتى في ذلك العهد المبكر، كنت أحلم في أن أبيع رسومي وأربح منها...»[2] فيوضح ارتباط مشاعر الفقر بوعي الانتماء الطبقي عهد الطفولة في بشرّي، كما يوضح ارتباط ميوله الفنية الطرية بمشاعر الغبن، في عائلة غذّت لديه الإحساس بالبؤس منذ يفاعه. ولا نشكّ بأن الغرور الذي كان يظهره في ادعاءاته الكثيرة عن أصوله العائلية يرتدّ في الغالب الى هذا الضيق بانتمائه الطبقي. فهو يروي لماري هاسكل أنه يتحدر من أسرة نبيلة، فأجداده كانوا حكاماً أشداء. وقال

(١) يوسف الحويك ـ ذكرياتي مع جبران ـ ص ٢٤.
(٢) يوسف الحويك ـ ذكرياتي... ـ ص ٦٣.

أحد مطارنة الصليبيين عن ملك يدعى جبران « قد يكون الملاك جبرائيل لوسامته وبهائه »، تـم إن أميرين من آل جبران صلبا في أنطاكية..[1]. ويضيف اموراً كثيرة منها أن جده لأبيه ثري أرستقراطي يحتفظ في داره بأسود، وجده لأمه مطران يعرف لغات عدة، وجدته لأمه أبنة أغنى رجل في لبنان، وأمه رفيعة الثقافة تتقن عدداً من اللغات...[2]. وكان أبوه في حاشية الامبراطور غليوم الثاني[3]. صحيح أن الامبراطور الألماني زار لبنان سنة ١٨٩٨، وهي السنة التي عاد فيها جبران الى لبنان كي يكمل دروسه في معهد الحكمة؛ وقد يكون أبوه رافق الحاشية في زيارة الامبراطور لغابة الأرز، حيث قدّمت له بعض الأنصاب، كدليل أو كموظف مكلّف بالحراسة. لكن جبران أعطى الحادثة معنىً خاصاً. اما ثورته ضد الطبقية في كتبه « عرائس المروج »، « الأرواح المتمردة »، « الأجنحة المتكسرة »، ثم إيثاره فقراء البشر على أغنيائهم في الكثير من كتاباته، كمقال « الأمس واليوم »[4] حيث يقول عن الفقير انه فرح بالحياة، يغرد كالعصفور، يتنقل كالفراشة... الخ وعن الغني إنه يعيش في الهم والقلق والبكـاء والطمـع والشقـاء... إلـخ، او مقـالـه « في مـدينـة الأموات »[5]، فتعلن كلها عن أن حسّه بالانتماء الطبقي بلغ عنده حدّ « **الكآبة المفجعة** ». أما مقاله « الأرملة وابنها »[6] فيفصح عن ارتباط هذا الحس الطبقي الكئيب بذكرياته العائلية، كما يفصح، مع ما سبق ذكره، عن أن أدب التمرد الطبقي عنده هو « إسقاط » صريح لمعاناته من **التدني والغبن**. ولعلّ ميله في « المواكب » وخصوصاً في « النبي » إلى إيثار العيش

---

(١) توفيق صايغ ـ اضواء جديدة على جبران ـ ص ٤٥.
(٢) م. ن. ـ ص ٤٦.
(٣) توفيق صايغ ـ اضواء... ـ ص ٤٧.
(٤) دمعة وابتسامة ـ ص ٢٦٦ من المجموعة العربية.
(٥) م. ن ـ ص ٢٥٠.
(٦) ... دمعة وابتسامة ـ ص ٢٧٠ من المجموعة العربية.

في الغابات والأودية على العبش في المنازل، رافضاً الصورة المألوفة للمنزل في أذهان الناس، هو أيضاً نوع من «**الإسقاط**»، الفنّي القماشة، **لعقدة الحرمان** من الملكية التي عانى منها عند احتجاز املاكِ العائلة في بشري، واستمرّت تعذّبه وهو في بوسطن ثم في نيويورك حيث آلمته موجبات الإيجار بالنظر الى الشروط الصحية والجمالية التي كان يود تأمينها في سكنه.

أما تداعي السلطة الأبوية فنعثر على **إسقاطات** كثيرة لها، خصوصاً في تلك الأمثلة والمقالات التي ينتصر فيها للضعفاء من بني البشر في صراعهم مع الأقوياء. فهو يصف الأقوياء في مقال «الجبابرة»[١] بأنهم ينبثقون كالريح ويتصاعدون كالغيوم، ويتلاقون كالجبال، «وهم الآن يتصارعون ليحلوا مشكلة في الأرض لا يحلها غير الصراع». كما يحدث الليل قائلاً له: «فكنت بهولك لي أباً وكنت بأحلامي لك إبنا»[٢]، ويجعل الحروب ناتجة عن صراع الدول الكبرى للتسلط على الدول الصغيرة[٣]، ويكرر في الكثير مما كتبه هذا النزوع إلى تحطيم أصحاب القوة في الأرض والى نصرة الضعفاء قائلاً لماري هاسكل قبيل نشره «الأجنحة المتكسرة» **وبمقصد سادي** صريح: «لا أريد ان أكتب عن الحبُ ـ أميل الآن للصراع ولسحق الأشياء»[٤]. وقد بلغ عنده حب التشفي حدّ التحول الى «**ثوري راديكالي**» بعيد عن بعض الاعتدال الذي يتصف به المصلحون المسالمون، كما نلاحظ مثلاً في مقاله «الأضراس المسوسة»[٥] حيث يقول عن ضرسه التي آلمته ولم تنفع المعالجة «ولم أزل في راحة، والحمد للخلع والاستئصال»،

---

(١) ص ٤٢٧ من المجموعة العربية.

(٢) ص ٣٨٤ من المجموعة العربية.

(٣) ت. صايغ ـ اضواء... ـ ص ١٥٣.

(٤) م. ن. ص ٢٢١.

(٥) ص ٤١٩ من المجموعة العربية.

وكما يعني في إحدى لوحاته (الرقم ١) حيث صوّر قدماً تطأ مجموعة من البشر.

* * *

وكما سعى جبران الى تصريف شحناته الانفعالية في ادبه، كذلك حاول أن يعثر على مخارج تؤمّن له خلاصاً. فكان لتداعي السلطة الأبوية أثرها في موقفه من الله، ولاتهام ابيه بالسرقة وسجنه أثرهما في «عظات» يوحنا المجنون وخليل الكافر عن الحرية والحق وشرائع البشر. كما كان لعقدتي التدني والغبن دورهما التحريضي في موقفه من العدالة الاجتماعية، ومن السعادة الأرضية. فضلاً عن ان جانباً مهماً من منهجيته الأدبية والفنية يعود الى دأبه على إيجاد هذه المخارج الصالحة لإنقاذه من معاناته، ولوهبه «السكينة» النفسية.

* * *

٢ ـ هاجس الأمومة:

تعود هواجسه هذه الى معاناته من التشهير بأمه، يوم تداول الناس كلاماً كثيراً حول «شرعية» زواجها الثاني من نسيبها، وحول سفرها مع الاولاد الى اميركا تاركة زوجها وحده (الفصل الأول). وقد انعكست هذه المعاناة في الدفاع المرير عن المرأة عبر «مرتا البانية» في عرائس المروج، او «وردة الهاني» في الارواح المتمردة، وسواهما من أقصوصاته، حتى باتت عملية **«الإسقاط»** لهذه المعاناة **حافزه التحريضي الأولي** لأحكامه الفكرية حول شخصية المرأة ودورها. وإننا لنلاحظ ورود هذه المعاناة في الكثير من اعترافاته الشخصية، ناظراً الى ظلم البشر للمرأة من خلال زاويتين: زاوية الأنثى التي تتسلط عليها «قدسية المحرمات» فتجعلها بؤرة للإثم او مثالاً للطهر؛ وزاوية الكائن الضعيف الذي يرسف في أغلال الفقر؛ وقد دمج في ذلك بين مشاعر التدني الطبقي، ومشاعر الغبن،

وهاجس **العطف الأمومي**. فغالباً ما كان يعطف على الفتاة ـ النموذج (الموديل)، التي كان يرسم جسدها العاري، اذا كانت فقيرة[1]، ويخشى عليها من التعدي، مظهراً رغبة في حمايتها لأن «باريس محفوفة بالمخاطر لا سيما للنعاج»[2]. اما قوله: «وضعوا شرائع للمرأة... وادعوا أنها من الخالق، والخالق منها براء» فيفصح عن معاناته الذاتية، بشهادة يوسف الحويك نفسه الذي علّق على كلام جبران هذا بقوله: «كان جبران يتكلم بحماس وتأثر بالغين، كأن الموضوع قد شغل باله طويلا»[3]. ولعلّ تجربة الزواج الفاشل بين أمه وأبيه هي دافعه الباطن الى الارتعاب من فكرة الزواج[4]، والى الاعتقاد أن «الزواج في غالب الاحيان فاشل... ويتساءل لماذا تكون النسوة العازبات أكثر إمتاعاً من النسوة المتزوجات»[5]. وقد أسقط هذه المشاعر في أدبه كقوله مثلاً في «حفار القبور» من كتاب «العواصف» إن الزواج هو عبودية الانسان لقوة الاستمرار، وإن على المرء أن يطلّق امرأته ويتزوج واحدةً من بنات الجن.

ـ حضور الأم:

بالغ جبران في إسقاط تعلقه بطيف الأم، كأنه يعيش، وهو في رجولته، مرحلته **الطفلية** (Infantilisme)، فيستفيق فيه من وقت لآخر، او يعيش تركيزاً عاطفياً حيال وضعٍ ماضٍ، (Fixation affective dans le passé). لذلك كان «يلهو بالحياة كالطفل» على حد قول بربارة يونغ. فالأرض أم، والبحر أم، والروح الكلي أم... هكذا تنام الكائنات في الليل لكن «البحر لا ينام. وفي يقظة البحر تعزية لروح لا تنام»[6]، لأن الأم،

(١) يوسف الحويك ـ ذكرياتي .. ـ ص ١١٢

(٢) م. ن. ـ ص ١١١.

(٣) م. ن. ـ ص ١٣٤.

(٤) توفيق صايغ ـ اضواء جديدة... ـ ص ٧٥.

(٥) م. ن. ص ٧٦.

(٦) مقال «رؤيا» ـ ص ٤١٥ من المجموعة العربية.

كما يقصد، تبقى راعيةً في الليل لابنها النائم. ويقـول لماري هـاسكـل مـرة إنه يحسّ حيالها بأنـه « جـدول في بحر ». كما يعبّـر مـراراً، في « النبي » وفي « حديقة النبي » عن انتظاره ولادته الثانية في حضن امرأة؛ موضحاً بهذه الإشارات، وبالكثير سواها، تعلّقه الطفلي بحضور الأم، ونزوعه للإرتداد الى الرحم، او للعودة طفلاً في حضن أم. وقد انعكس هذا المنحى في فنّه، اذ نلاحظ الشبه بين رسمه لصورة أمه الميتة ورسمه لصورة مريم المجدلية، التي تابت وارتدت الى الايمان، كما يبدو أن أم جبران تابت عن بعض عثراتها القديمة ورغبت في الترهّب كما قالت له مرة. وقد رسم وجهه مرة، وخلف الوجه طيـف أنثى، ثم قدم اللوحة هدية لإحدى الجمعيات. وبالغ في التأكيد على عظمة محبة الأم لابنها، فرفعها الى مستوى اللانهاية والخلود والألوهة في أقوال له كثيرة، منها قوله على لسان سلمى كرامه، بطلة « الاجنحة المتكسرة »: « أحبك محبة الأم وحيدها... المحبة التي تولد في أحضان اللانهاية، ولا تكتفي بغير الخلود، ولا تقف متهيبة أمام شيء سوى الألوهية »(١). وجعلها حياة وموتاً وأبدية في قوله: « هي كالحياة يمتلكها كل البشر. وكالموت تتغلب على كل البشر. وكالأبدية تضم كل البشر »(٢) ولعلّه في ذلك يؤكد ما يذهب إليه بعض علماء النفس(٣) من أن الإنسان ينتقل في تطور ارتباطه بأمه من الوضع الفردي في العلاقة الضيقة بين شخص وشخص خلال الطفولة، الى الوضع الشمولي في علاقته، بعد الرشد، بما يمثّل طيف الأم الشاملة، اذ يرى فيه السكينة التي يبحث عنها.

التماهي بالأم:

ويساورنا الاعتقاد أن شعوره بحضور الأم قد تضخم، حتى تحوّلت

---

(١) المجموعة العربية ـ ص ٢١٠.

(٢) البدائع والطرائف ـ ص ٥٢٨ من المجموعة العربية.

(٣) Pierre Daco - les triomphes de la psychanalyse - P. 314

« الروح الأنثوية »[1] فيه الى نَفَس أمومي، أي إلى تماهٍ (Identification) بأمّه، اذ يتمنى أن يندمجا معاً، ليكونها وتكونه. فقد سألته ماري هاسكل مرة اذا كان يحب ان يكون امرأة، فأجابها: « ولماذا ليس امرأة ورجلاً معاً... رجل او امرأة لا فارق عندي »[2]. ثم تقول له إنها تشعر بأن « فيه امرأة » فيجيبها بأنه يفهم هذا الأمر « نصف فهم ». ويؤكد في جواب آخر تضخم هذا الحضور الأمومي فيه اذ يقول: « أملي أن تكون المرأة التي فيّ أماً صغيرة »[3]، بدل أن ينفي ذلك أو يستعيض عن الأم بالحبيبة والصديقة. وحده هذا التماهي يفسّر لنا سبب رسمه الطيف الأنثوي خلف وجهه في لوحة له، وحنو امرأة على الشاعر الأعمى، وإيثاره أن يكون « أماً صغيرة ».

ـ أم جديدة: حافزان دفعا به إلى التشبث العاطفي بهاجس الحضور الأمومي.

أولها: معاناته، منذ الطفولة، من « اليتم الأبوي »، جزئياً وهو بعد في بشري حيث عصفت المهاترات وقساوة الأب بسعادة العائلة، وكلياً وهو في المهجر حيث شكل « الحضور الأمومي » عماد « غريزة البقاء » عنده. أما « الحنان الأمومي »، الذي وهبه تعويضاً (Compensation) كاملاً عن مشاعر القهر حيال الأب، فقد كان منفذاً لغايتين عنده: غاية « اللجوء » إلى كائن راعٍ يفهمه فيستخدم هذا « الفهم » لتأكيد « ذاته » امام نفسه وامام الآخرين، وغاية الحسّ « بالطمأنينة » في درب طموحه الفطري. ولا نشك بأن المقارنة اللاواعية في البدء، ثم الواعية بعد حين، بين موقعه تجاه

---

(١) يسميها التحليل النفسي anima، وهي موجودة في الخلفيات النفسية لدى كل إنسان.
(٢) توفيق صايغ ـ اضواء... ـ ص ١٠١.
(٣) م. ن. ـ ص ١٠١.

أمه وموقعه تجاه أبيه، قد ساعدت على تنمية «**عقدته الأوديبية**»[1]، فتمثّل في شخص أمه خيالات من التعاطف شتى، منها مشاعر التعاطف الجنسي نزوعاً للحلول محل أبيه، ذَكَراً يؤمّن للأم ـ الأنثى ما تفتقر إليه من رعاية «الرجولة» ومن الارتباط العاطفي. وقد يكون سلوك جبران الجنسي مع صديقاته، ومفهومه للجنس عامة، مدخلين صحيحين لتلمّس هذه «العقدة الأوديبية» في شخصيته، كما سوف نرى.

ثانيها: الرعاية الفريدة المذهلة التي قدمتها ماري هاسكل، وتحوّلها غالباً الى **رعاية أمومية** صارخة الوضوح نحو فتى بلغت حاجته إلى الارتباط بأم مستوى التماهي بها. فقد آلمه الشعور اللاواعي بالفراغ (او بالخوف) بعد موت أمه، كأن بعضاً منه قد تلاشى.

ويعترف هو أن حاجته الى «الحضور الأمومي» لا تقتصر على الرعاية المعيشية، بل تمتد الى «**جذوره النفسية**» فلا يكون له **تحرّك إبداعي** في حياته إلا من خلال «حركة الأمومة» في داخله: «أنا مديون بكل ما هو أنا الى المرأة، منذ كنت طفلاً حتى الساعة، المرأة الأم، والمرأة الأخت، والمرأة الصديقة... والمرأة تفتح النوافذ في بصري والأبواب في روحي»[2]، او قوله: «الأنشودة الكامنة في صمت قلب الأم تتردد على شفتي طفلها»[3]. ولعلّ «الحركة الابداعيّة» هذه هي، عنده، شكل من أشكال «الارتداد الى الطفولة» **(Recule Vers l'enfance)**، يوم كانت ممارسته للرسم، او محاولة نظم القصائد، نوعاً من اللعب بحثاً عن ذاته

---

(١) عقدة أوديب: يعتقد عالم النفس النمساوي سيغمون فرويد أن الولد يستشعر ميولاً جنسية لاواعية نحو أمه تدفع به إلى نفورٍ من أبيه قد يصل الى حد الاستعداء. وسمى هذه الميول «عقدة أوديب» تأثراً باسطورة اوديب الذي قتل اباه وتزوج امه. وعندما أدرك فظاعة عمله ترك المدينة وساح في البراري متألماً من تبكيت ضميره. اما الفتاة فتعاني من عقدة «إليكترا» اذ تميل الى ابيها وتستشعر بعض العداء نحو أمها.

(٢) من رسالة الى الاديبة مي زياده.

(٣) رمل وزبد ـ ص ١٦٥ من المجموعة المعرّبة.

وتأكيداً لوجود هذه الذات بشكل مميّز عن أقرانه تحت نظر الأم وحنوّها. وهو الآن في طور الرجولة، يرتد الى بحثه الطفلي عن ذاته تأكيداً لها بمستوى مميّز عبر ما يجتهد لتحقيقه في الكتابة وفي الرسم. لذلك يعترف أنه عندما تضنيه مشقة العمل لا يرتدع عنه لأنه يحقق فيه «رغبة كرغبة طفل ضائع في أمه»[1]. ويكون «الحضور الأمومي» شرطاً ضرورياً لا غنى له عنه لتحقيق «حركته الابداعية» عبر الأدب والفن: «المرأة في قرارة نفس الفنان هي مصدر قوته»[2]. لذلك استعاض جبران عن شخص أمه بأشخاص بعض صديقاته، وبخاصة شخص ماري هاسكل التي عرفت كيف «تتقمص» شخصية كاملة رحمه، وتؤدي معه دور التي تهبه السكينة وشجاعة العمل، فلعب معها كأنه طفل، قائلاً أنا معها «طفل في بيت أمي»[3]، وأن قلبها يعطيه الدفء كقلب الأم[4]، متمنياً «أن يكون طفلها»[5] الحقيقي، مشبهاً وجوده معها «بالنهر في المحيط»[6]. وقد عرفت ماري هاسكل بهذه الظاهرة، وأدركت أن تقدم سنها لم يثر عنده أية مشكلة «بل لعله كان عاملاً مشجعاً»[7]. فارتبطت بهذا «الدور» على مدى العلاقة الطويلة بينهما، كأنها هي أيضاً مارست «التماهي» (identification) بأمه، فصارت له **أماً جديدة**، لأنها كانت تتمنى أن تؤدي دوراً أمومياً. فلاقى هذا الدور هوىً في نفسها، وراحت تعامل سائر الفنانين، او الأشخاص الذين تساعدهم وهم كثر، على أنهم «أطفالها»[8]. ولا نود الإصرار هنا على اتصاف شخصيتها بنوع من

---

(١) ت. صايغ - أضواء... - ص ٢١٤.
(٢) ت. صايغ - اضواء... - ص ١٠١.
(٣) م ن. ص ١٠٠.
(٤) م. ن. ص ١٠١.
(٥) م. ن. ص ١٠١.
(٦) م. ن. ص ١٠١.
(٧) م. ن. ص ١٠١.
(٨) ت. صايغ - اضواء... - ص ٣٥.

« **روح الرجولة** »، هي البعيدة عن الجاذبية الأنثوية والمتمتعة بقوة إرادية مميزة، وهي أيضاً التي مارست « السحاق » على حد اعترافها لجبران [١]، بل نميل إلى تفسير رغبتها الجامحة في « الرعاية » بالناس كأطفال لها، على أنها ظاهرة طبيعية في الأنثى الشديدة التمسك بالمثل الأخلاقية التي نشأت عليها، وعلى أنها **استجابة ذكية** من قبلها لظاهرة الحاجة الملحاحة الى الأم لدى جبران، والحاجة الى أن تتصرف الأنثى معه كأنها أم امام طفلها. وقد اعترف بدورها هذا اذ قدمت له « يد الخلاص » [٢]، ليس بالمال فقط، بل بالطريقة، بالحب، بالايمان، كما قال لها، منشرحاً لشعوره أن ثمة شخصاً يعبأ به [٣].

والطريف أن تعاملها معه انتقل، في تدرّج واضح، من دور العطف الأمومي حيال « الإبن » الضعيف، إلى دور الإعجاب الكبير، والحب الكبير، كأن تقول « فوعيه كان كله خفقاناً حول وعي مثلما يخفق النسر امام وجود بشري » [٤]. وتعترف أنه أغناها من الداخل، ولا تبادل مركزها مع أية امرأة في العالم [٥]، خائفة مما سيحدث لها بعد موته يوم لن يتمكن من النظر إليها « فيا له من وجه جميل » [٦]. لذلك طلبت إليه أن يوصي لها بعد موته بغطاء سريره وبإبريق القهوة... فسرّ لطلبها [٧]. ويساورنا الاعتقاد أن رعايتها الملحاحة له، وتعاملها معه بهذا المستوى من الحب والاعجاب، في تفاصيل أخرى كثيرة لا حاجة الى الخوض فيها، قد شكلا عنده « **حافزاً تنبيهياً** » يعيد الى ذاكرته والى إطاره العاطفي صورة أمه

---

(١) نبي الحبيب - ج٢ - ص ٦٥.
(٢) نبيّ الحبيب - ج ٢ ص ١٠٤.
(٣) م. ن. - ص ١٠٥.
(٤) م. ن. - ص ٣٢.
(٥) م. ن. - ص ١٨.
(٦) م. ن. - ص ١٣.
(٧) نبيّ الحبيب - ج١ - ص ١٩٥.

وحضورها معه، فينمو فيه هذا الشعور أو يتولّد من جديد، بدل أن يطفئه الزمن او تطور الشخصية في الانتقال من الكائن الضعيف المرتبط بسواه، إلى الراشد الواثق من نفسه في نزوعه الطبيعي الى الاستقلال. **لقد أدت ماري هاسكل دور «المنبّه» لمواضيه الشخصية، خصوصاً تلك المواضي العاطفية المستحبة لديه ولدى كل إنسان، فكانت، بوجه من الوجوه، مسؤولةً عن ارتداداته الكثيرة الى وضعه الطفلي، وعن «إسقاط» الطيف الأمومي في أدبه. (اللوحة رقم ٢ في اواخر هذا الفصل).**

وإذا عرفنا أنها غالت أحياناً كثيرة في ما تعتبره تشجيعاً له، كأن تقرّ له بأنه «سيحب ويعبد مدى قرون»[١]، وأنها عندما تصغي إليه «تؤمن» أن ما تسمعه «إنما يأتيني من الله»[٢]، وأنه موجود في كتابه «النبي» «بشكل مرئي كما الله فيه»[٣]؛ وتدرس اللغة العربية قائلة له «لن أتركك في هذا العالم قبل ان اقرأك»[٤]، ونسميه «يا معلمي»، «يا خروفي»، «يا طفلي»[٥]، «يا بركتي»، «يا ربّي»، «يا برميثيوس، أيها المسيح»، «يا عملاقي العزيز»[٦]... الخ اذا عرفنا كل هذا، وغيره الكثير، أدركنا جانباً مهماً من العوامل النفسية التي دعت جبران الى استشعار النشوة من الاعتقاد أن الناس يعرفون بأنها تؤمن به[٧]، وبنشوة الظفر بالعظمة الشخصبة التي عانى الكثير من أجلها.

وهنا أيضاً تُلقى على م. هاسكل تبعة «الحافز التحريضي» الذي

---

(١) ت. صايغ - اضواء... - ص ٤٢

(٢) نبي الحبيب - ج٢ - ص ٣٢.

(٣) ت. صايغ - اضواء... - ص ٤١.

(٤) ت صايغ - اضواء... - ص ٤٤.

(٥) ت. صايغ - ص ٦٠ - ٦٤.

(٦) ت. صايغ - ص: ٦٥، ٨٤.

(٧) نبيّ الحبيب - ج١ - ص ١٦٢.

حثّه على أن يرى نفسه من خلال مجهرٍ يضخّم حجمه في عيني نفسه، وكانت، بوجه من الوجوه، وراء تلك العبادة لنفسه (النارسيسية) التي سيأتي الكلام عليها، على غرار ما كانت وراء إيقاظ هواجسه الطفلية حول حضور الأم. وقد أقرّ هو، مرات عدة، بأثر هذين الحافزين في شخصه: الحافز التنبيهي لكوامنه النفسية، والحافز التحريضي للإندفاع في مغامرة الإبداع، كقوله لها مثلاً: «أنتِ كالروح الأعظم (يقصد الله)... إن معرفتي بك هي أعظم حدث في أيامي ولياليّ، وأعجوبة خارجة عن نظام الأمور الطبيعية». وخصوصاً قوله: «يأخذني العجب أحياناً هل في التاريخ إنسان اعتنى بإنسان آخر كعنايتك بي؟... أنتِ دائماً تجعلينني أضع يدي على أشد نقاط نفسي لمعاناً ونوراً»[(١)]. أيضاً: «لقد أعطيتني الحياة بمعنى حرفي لأنني أعتقد أنني كنت لأموت لو لم أتمكن من تحقيق هذا الانتاج»[(٢)]، «صرت فناناً بفضل ماري هاسكل»[(٣)]... إلخ.

٣ - الارتداع الجنسي:

اتجاهان يسطوان على سلوك جبران الجنسي: **الممارسة الطبيعية**، وهي التي أكدتها ماري هاسكل في يومياتها إذ اعترفت بحدوث الوصال بينهما مرات عدة وأنها اتفقت معه على وسيلة «لاتقاء الحمل»[(٤)]، وأكدها يوسف الحويك اذ تحدث عن العلاقات الجنسية التي نشأت بين جبران وصديقنه سوسن، فضلاً عن اعتراف جبران بالذات أنه «شديد الحرارة جنسياً»[(٥)].

---

(١) نبي الحبيب - ج٢ - ص ٣٥، ٣٦.
(٢) ت. صايغ - اضواء... - ص ٣٣.
(٣) نبي الحبيب - ج١ - ص ٢٤.
(٤) نبيّ الحبيب - ج٢ - ص ١٤ ايضاً ص ٣٣ حيث تتحدث عن أن «باب الاتصال الحرام» قد انفتح بينهما على مصراعيه.
(٥) نبيّ الحبيب - ج٢ - ص ١٤.

ثم **الإحجام عن هذه الممارسة** الطبيعية مع م. هاسكل ومع سواها بما يوحي أنه وصل، في فترات من عمره، إلى حد المشارفة على ما يقارب «الارتداع الجنسي»، كأن تقول إحدى «الموديلات» ليوسف الحويك عندما راودها جبران عن نفسها بعد الانتهاء من رسم جسدها العاري: «رفيقك عاجز لا خير فيه». وكثيراً ما كان جبران يرتدع عن ممارسة الجماع مع ماري هاسكل نفسها، مفسراً ذلك بأنه انصباب لطاقته الجنسية في نتاجه، أو تحوّل عنها الى أمور كبيرة أهم[1].

حالات أربع تفسّر هذا المسلك الجبراني: عقدة أوديب، عقدة البتولية، الولع بالحرية، والولع الجنسي بالذات **(libido narcicique)**.

أ ـ عقدة أوديب:

سبق لنا أن قدمناها سنة ١٩٧٠ [2]، وما زلنا على يقين من فاعليتها. فهي ترتبط بتلك المشاعر الأوديبية التي تحكمت بجبران نتيجة صدام الأب مع الأم منذ إطلالته الطفلية على الحياة، وانحيازه الى جانب أمه التي عوّضت له، بعطفها الكبير وحكمتها الكبيرة، عن قساوة أبيه وعن الشعور حياله «باليتم الأبوي». فقد تسطو على الرجل، أسير هذه المشاعر، خيالات الأمومة قبيل حدوث الوصال أو خلاله، اذ يدمج لاشعورياً بين صورة الأم المستيقظة فيه وشخص المرأة التي يواجه، ليتولّد عنده نوع من الارتداع الخلقي عن مجامعة «**الحبيبة ـ الأم**» نتيجة وقوعه أسير «**عقدة الذنب**». ولأن جبران كان شديد الميل، على ما رأينا، الى النظر للمرأة من خلال **احتضانها الأمومي** له، راودته مشاعر الرفض للجنس، فاعترف مرة أنه «لم يقم علاقة جنسية حقيقية مع أية امرأة»، وان امرأة أغوته

(١) ت. صايغ ـ اضواء... ـ ص ٨١. ايضاً: نبيّ الحبيب ـ ج١ ـ ص ١٣٤.
(٢) مجلة «القضايا المعاصرة» ـ ج٤ ـ المجلد الرابع ـ تموز ١٩٧٠ ـ ص ٥٩ حتى ٨٢ (دار النهار للنشر) أيضاً: كتابنا «جبران الفيلسوف» (الفصل الثاني) ـ مؤسسة نوفل الطبعة الأولى ١٩٧٤.

وكان فيها « ... الشيء الكثير مما في الأم »، داعياً، في ما يشابه التبرير لارتداعه هذا، الى **الخفر الجنسي** لأنه البذرة التي تنمو منها الحضارة[1].

وإننا لنجد في ما ذكرناه سابقاً، حول « التسلّط الأبوي والطبقي » وحول دفاعه عن المرأة واستشعاره حضور الأم وتغذية « الأم الجديدة » لهذه المشاعر، آثاراً واضحة لهذه « العقدة الأوديبية » التي أنمت فيه **ميولاً سادية** ضد أقوياء الأرض والمتسلطين على مقدراتها، كأطياف للأبوة المستبدة، وميول الاندماج أو **التماهي بالأم** حتى التمنّي لو أن « الروح الأنثوية » فيه كانت « أماً صغيرة »، كأنما دفاعه العنيف عن حقوق المرأة كان، بوجه من الوجوه، دفاعاً عن **بعض ذاته**.

ب ـ عقدة البتولية: (اللوحة ٣)

وهي وقوع الرجل أسير التربية الريفية المحافظة التي تستلهم التعاليم الدينية الشديدة الوطأة على ذهنية الفرد والجماعة يومئذ، اذ تضبط السلوك في إطار « الفضيلة »، خوفاً من الرقابة الإلهية ومن عقاب الجحيم، وبعداً عن « الخطيئة ». حتى باتت **عقدة الذنب** أحد القيود العميقة الأثر في مسالك الأفراد والجماعة. وتكون الدعوة إلى البتولية، **في قاع نفس ابن الريف، حافزه الأساسي على تلك « الرهبة » التي يحس بها تجاه المرأة، وعلى المنحى الرومنطيقي الغنائي الذي يتحكم بأدب تلك المرحلة من تاريخ تطورنا الاجتماعي. وقد تغيب المشاعر الدينية عن أديم الوعي، لكن الدعوة الباطنة** (appel intérieur) إلى البتولية، وخصوصاً الى الخوف من ممارسة « المحـرّمـات » الاجتماعيـة (tabous)، تبقـى « الحافـز التحريضي » الأهم الذي يردع الفرد عما يعتبره كسراً للمبادىء القدسية. ونعثر في اعترافات جبران وأدبه، كما في سلوكه الجنسي، على اشارات صريحة الى هاجس « البتولية » الذي يولّد عنده النزوع الى « التطـهر »

---

(١) صايغ ـ اضواء... ـ ص ٢٠.

(Catharsis) ويقف في خلفية «خوفه» اللاواعي من المحرّم الجنسي. وقد تنفّس هذا الخوف عبر ارتداعه «الجزئي» عن الوصال، وعبر رغبته في التسامي الجنسي (sublimation sexuelle) وإن لم يتوصّل إليه، فضلاً عن أنه كان أحد حوافز نارسيسيته، اي نزوعه الى الكمال الذاتي وعبادة الذات تشبهاً بالمسيح، البتول الأكبر. وقد يكون لخوفه من مرض السلّ، الذي حصد أفراد عائلته، أثر في تنمية بعض الخوف من الإفراط الجنسي، خصوصاً وأن هذا المفهوم «الجرثومي» للجنس كان سائداً بين الناس يومئذٍ. لقد اعترف انه «ظل صبياً من الناحية الجسدية حتى وقت متأخر»[1] وأنه بقي حتى سنة ١٩١٣ «بدون وصال جنسي». وكانت م. هاسكل تلاحظ أنه «خجول فيما يتعلق بالأمور الجسدية» هارباً مما «يسميها الناس ملذات»[2]. ولأن التربية المحافظة لم تهبه معرفة عفوية بأمور الجنس، فقد توصل إليه «عن طريق الروحي والعقلي»[3]، واستمر طويلاً «شديد الحياء والخفر»[4]. لذلك كانت م. هاسكل تتعذّب من هذا «**الإحساس بالإثم عنده**»[5]. وكانت «المحرّمات الاجتماعية» وراء هذا الاحساس بالإثم، اذ كان دائم الحذر والخوف «مما سيقوله الناس». لذلك رفض المبيت عندها سنة ١٩١٢ خوفاً من أقاويل الناس. وعندما طلبت إليه سنة ١٩١٣ ان ترافق جثمانه إلى لبنان بعد موته، وبتخويل منه، رفض ذلك قائلاً «لكن تعرفين ما سيقول الناس»[6]. كما أنه رفض مرة أن ترافقه إلى شقته بعد الثانية عشرة ليلاً، فاضطرت لانتظاره تحت

---

(١) ت. صيغ ـ اضواء... ـ ص ١٩.
(٢) م. ن. ص ١٨.
(٣) م. ن. ص ١٩.
(٤) م. ن. ص ٩٣.
(٥) م. ن. ص ٩٣.
(٦) ت. صايغ ـ أضواء... ـ ص ١٠٢

عمود الكهرباء في الطرف الآخر من الشارع[1]. ولم يردّ القبلة لإحدى النساء في باريس « خجلاً »[2].

هكذا تكون **قدسية الأنثى والبتولية الدينية** وراء هذا « الخوف » الممزوج بعقدة المحرّمات. فهو يفسّر إحجامه عن الجنس بأن « ملائكة تقوم بحمايته »[3]. كما يحدّث يوسف الحويك عن جسد المرأة بأنه « المقدس الإلهي »[4]، ويقول للموديل: « كأنك سابحة في الفضاء ايتها الآنسة... محمولة على أذرع الملائكة... إلى السماء »[5]. ويعلق الحويك بأن في نزعاته الجنسية « نزعات سماوية ». أما قوله في تلك اللحظة بالذات: « هؤلاء هم الملائكة... آه يا ليتني واحد منهم »[6]، وادعاؤه امام ماري هاسكل أنه « مستمتع بحياة الرهبنة.. استمتاعاً كبيراً »، وقول م. هاسكل معلقة: « وكلما تقدمت به السن زادت ميوله الى الرهبنة »[7]، هذه الاقوال توضح « **القعر الديني** » لبنيته الأخلاقية، وارتكاز هذه البنية على « هاجس البتولية » الذي يحرره من ضغط المحرّمات، ومن الخوف، ومن مشاعر الذنب، بعد أن كان ذلك الهاجس « نتيجة » لها. إن « **هاجس البتولية** » هو أحد منافذ الخلاص الجبراني.

وقد انعكس هذا « الهاجس » في أدبه، باسقاط صريح أو مبطن، كقوله عن الحب: « اجعلني يا الله مأكلاً للنار المقدسة »[8]، او تحدثه عن الملائكة ومؤاساتهم للبشر في الكثير مما كتب، او تركيزه على صراع

(١) ت. صايغ ـ أضواء... ص: ١٠٢.
(٢) يوسف الحويك ـ ذكرياتي... ص ١٢٦.
(٣) ت. صايغ ـ أضواء... ـ ص ١٨ ـ ١٩.
(٤) ذكرياتي... ـ ص ٢٧
(٥) م. ن. ص ١٠٩
(٦) م. ن. ص ١٠٩.
(٧) م. ن. ـ ص ٢٠.
(٨) المجموعة العربية ـ ص ٣٨٢.

الفضيلة والإثم في الحياة كما في مقال «القديس» من كتابه «السابق»، أو «اللذة الجديدة» في «المجنون»، فضلاً عن مهاجمته نظرة المجتمع الى «العار الخلقي» كما في أقصوصتيه «مرتا البانيّة» و «خليل الكافر». ولعلّ إيثاره اللّونين الأزرق والأبيض في لوحاته، عائد إلى هذا «**القعر الديني**» في نفسه، الذي يوشّح ذوقه الجمالي بألوان الفردوس، ويوشح منحاه الخلقي بتوق للعذرية الملائكية، وهو ما عبّر عنه في لوحته (الرقم ٣) عن الملاك المقيّد الأرجل بحبائل الإثم.

ج- الولع النارسيسي بالحرية، والولع الجنسي بالذات:

بالرغم من إشاراته الكثيرة إلى انصباب طاقته الجنسية في نتاجه[1]، استناداً إلى الاعتقاد أن «الرجل الخلاق هو دوماً يحس بطاقة جنسية اقوى مما يحس بها سواه من الناس»[2]، فإننا نستمر في الاعتقاد أنه لم يصل، كما يدعي بعض الباحثين، إلى مرتبة «التسامي الجنسي» **(Sublimation sexuelle)** على غرار ما يرقى إليه القليلون من المتصوّفين.

لقد كان صاحب نزوات طريفة في نظرته الى نفسه وفي طموحاته الشخصية. فقد عرفنا سابقاً أي نوع من «العبادة الذاتية» كان يستشعرها حيال «طاقاته» الخاصة، وأية درجة من العظمة كان يعد نفسه بها، معيدين جانباً من هذا الوعد «النارسيسي» الى **عقدتي التدني والغبن** اللتين عانى منهما. ونلاحظ أن هذه النارسيسية اتخذت، بعض الأحايين، منحى عاطفياً مرتبطاً بشخص المرأة، كأن يستهويه إعجاب الأنثى به، وبلوغ هذا الإعجاب حدّ «الإيمان» بمواهبه. وهو «الإيمان» الذي أعلنته له م. هاسكل مراراً في استجابةٍ ذكيةٍ لما تطرب نفسه إلى سماعه، كما

(١) ت. صايغ - اضواء... - ص ٨١.
ايضاً: نبي الحبيب - ج ١ - ص ١٣٤ - او ج ٢ - ص ١٤.
(٢) ت. صايغ - اضواء... - ص ٢٠.

اوضحنا سابقاً. لذلك صرّح لها أنه يريد أن يُحب وأن يُعبَدَ «مدى قرون»[١]، وأن النساء ستتحلق حوله عند موته «وكل منهنّ ستقول لنفسها: كان حبيبي، مع أنه لم يكن»[٢].

ولعل هذه النارسيسية تقف في خلفية نزوعه القوي إلى العزلة والانفراد بنفسه في «صومعته»، بانطوائيةٍ صريحة جعلته يحسّ بالثقل من حضور الآخرين معه، كما جعلته يعاني من بعض «الضعف» في تكيّفه الاجتماعي، كما سوف نرى. ويعود ذلك إلى انطوائيته المزاجية (Intraverti)، والى هوسه في **البحث عن الذات** من خلال التصور الفردي الذي يغذي نزوعه الى الفرادة. لذلك صرّح بأنه لا يريد نساء في حياته[٣]، وان العلاقة الجنسية «تفرض للآخر حقاً عليك فتفقد جزءاً من حريتك»، متمنياً أن يكون شيخاً متقدماً في السن كي يرتاح من الشهوة لأن في هذه الراحة «جمالاً»[٤]. وهو ما يفسّر دهشة بعض الباحثين من أن يتألق جبران في الكلام على الحب ولا يقع، ولو مرة، في العشق الكبير:

«اثنتا عشرة امرأة، ولا عشق عاصفاً.
اثنتا عشرة علاقة، ولا حب
ومع هذا... كتب في الحب كما قلائل العشاق»[٥].

كما إن هاتين **النارسيسية والانطوائية** تفسّران بعض تلاميح «الخضخضة» (Masturbation) في نتاجه، كتلك اللوحة التي رسمها لفتاة تمارسها[٦]، لأن للخضخضة جذوراً في ما يستشعره الانسان من «ولع

---

(١) ت. صايغ - اضواء... - ص ٤٢.
(٢) م. ن. - ص ٢٣.
(٣) ت. صايغ - اضواء... - ص ٢٢.
(٤) م. ن. ص ١٩.
(٥) هنري زغيب - مجلة الفصول اللبنانية - عدد ٧ - صيف ١٩٨١ - ص ٦٩.
(٦) هذه اللوحة منشورة في كتاب «أضواء جديدة على جبران» - لتوفيق صايغ.

جنسي بذاته » (Libido narcicique) في عزلة تطويه على نفسه.

وكما انعكست النارسيسية والانطوائية في سلوكه وفي نتاجه، كذلك انعكست ميوله الى حريته الفردية الخالصة من كل ارتباط في هذا السلوك وفي هذا النتاج. لقد كان الناس يتألمون من « الشوق المستحيل إليه »، ونعجز أية امرأة عن امتلاكه[1]؛ كما إنه عبر في بعض كتاباته عن شوقه الى حرية فردية تنقذه من قيد الرباط العاطفي، كقوله في « رمل وزبد »:

« أنت عبد لمن تحب لأنك تحبه
وأنت عبد لمن يحبك لأنه يحبك »،

أو كمقاله « الجنية الساحرة »[2] الذي كتبه رداً على غواية إحدى النساء.

٤ ـ البحث عن الذات:

أ ـ الذات القديمة والهوية الجديدة:

اذا صحّ اعتقاد أدلير (Adler)[3] أن نفسية الانسان مبنية أساساً على عقدتين: استحالة التحرر من مشاعر التدني، واستحالة العيش بسلام مع المجتمع، أمكننا القول إن لهاتين العقدتين أثرهما القوي في الشخصية الجبرانية. فقد رفض هويته الموروثة، التي تعين له « مرتبة » إجتماعية معينة و « دوراً » معيناً، وحاول بناء هوية له جديدة. لذلك أفصح مراراً عن هذا « الهم » لديه، عبر أحاديثه أو عبر ما كان يحيكه خياله من أنسجة أدبية وفنية، كأن يتحدّث مثلاً عن الحرب فيه بين ذاته القديمة « المهزومة أبداً »، وذاته الفضلى[4]. ويرفض العودة الى لبنان خشية الارتداد الى

---

(١) نبيّ الحبيب ـ ج ١ ـ ص ١٥٨.

(٢) العواصف ـ ص ٣٨٦ عن المجموعة العربية.

(٣) في كتابه «Le tempérament nerveux».

(٤) نبيّ الحبيب ـ ج ١ ـ ص ١٤٠.

« هوية » يرفضها، مبرراً ذلك بالقول إنه يوثر البقاء في المهجر كي يبقى غريباً بين الغرباء على أن يعود ويصير غريباً بين الأقرباء [1]. ثم تحدثه، في احدى رسائله، عن حرف « لا » الذي يقوم بوظيفته على أحسن وجه، كما كانت تقوم بها ألـ « نعم » في ذاته السابقة « ذاتي الميتة ». ويكمل قائلاً: والشكر لله على « دفّان الموتى... الصغير في » [2]. وتكون مجموعة توبيخاته وتقريعاته وتأنيباته الموجهة للشرقيين عامة، ولبني قومه خاصةً كما في « يا بني أمي » [3] حيث يعلن كرهه لهم، تكون في غالبيتها مجموعة إسقاطات، فنيّة أنيقة، لضجيج نفسي يضطرب بمشاعر البحث عن « ذات جديدة » خالصة من بصمات الإرث العائلي والاجتماعي الطبقي. كما تكون بوحاً بالرغبة المؤلمة في « تجاوز ذاته » وخلقها من جديد.

وقد يكون لقصر قامته دور في توليد مشاعر « النقص » والرغبة في ذات جديدة. فقد كان يحلم أنه طويل القامة، وتستبد به الدهشة اذ يستفيق: « آه، فاذا أنا صغير جداً في فراشي » [4]. ويبدو عليه التأثر عندما تقول له م. هاسكل إن قصر قامته يبعد عنه بعض النساء. ثم يحاول تبرير هزاله الجسدي بحادثة كسر كتفه وهو صغير [5]. وفي مقاله « فلسفة المنطق او معرفة الذات » [6] إسقاط صريح لهذه المعاناة اذ يروي « سليم أفندي » أنه قصير القامة كنابليون، وضيق الجبهة كسقراط، وأصلع الرأس كشكسبير، وفي عينيه سقم كبولس الرسول، وكتفاه غير متوازيتين كأديب إسحق... إلخ فيهزأ منه جبران، كأنه يرد هذه الصفات عن نفسه، هو

---

(١) الرسائل.
(٢) نبيّ الحبيب - ج ١ - ص ١٨١.
(٣) ص ٣٩٠ من المجموعة العربية.
(٤) ت. صايغ - اضواء... - ص ١٠٢.
(٥) نبيّ الحبيب - ج ٢ - ص ١٠٢، ١٠٣.
(٦) ص ٤٣٤ من المجموعة العربية. كتاب « العواصف ».

الذي كان قصيراً، أصلع الرأس، في عينيه سقم، وكتفاه غير متوازيتين.

* * *

إن إكبابه المضني، منذ طفولته، على مزاولة الرسم وعلى نظم القصائد الزجلية، هو تصريف، عبر الخط واللون والكلمة، لأزمة «تجاوز الذات» هذه، كأنه كان يعثر في اللوحة وفي الكتابة على «توازنه الشخصي» المفقود. بهذا المعنى قال ليوسف الحويك: «ثق أن النشوة الحقيقية لا تهزني إلا عندما أرسم أو أكتب»[1]. وهو ما أدركته م. هاسكل فقالت: «لا يشعر بالسكينة والسلام إلا وهو يعمل... لا يحيا إلا عندما يعمل»[2]، لذلك هو لا يعرف الراحة، «إنه دوماً في حالة غريبة يحفر كالخلد»[3]، ساعياً لأن يقول اموراً جديدة بطرق جديدة، حتى يصل به الأمر احياناً إلى البكاء الذي لا يستطيع أن يتحاشاه[4]. وقد أفصح عن ذلك في قوله ليوسف الحويك: «أريد أن أكون حراً بنوعي الخاص»[5]، وفي قوله لم. هاسكل: «إن لدي شيئاً أقوله للعالم، شيئاً مختلفاً عن أي شيء آخر»[6]، موجهاً حركة البحث عن ذاته في مجرى النزوع إلى كماله الذاتي (perfectionniste) بتوق دؤوب بلغ عنده حدّ «الفكرة الثابتة» (idée fixe). وقد تجلى شغفه بهذا التكامل في انشغاله بالبحث عن نقائصه الشخصية: «قل لي بربك يا يوسف، هل تلاحظ فيّ شيئاً من النقص يمكنني إصلاحه»[7]، وفي طموحه لأن يصدر حكماً على الحياة: «جئت لأقول كلمة وسأقولها، وإذا أرجفني الموت قبل أن ألفظها يقولها

(١) ي. الحويك - ذكرياتي... - ص١٠٣.
(٢) ت. صايغ - أضواء... - ص٢١٤ - ٢١٥.
(٣) نبيّ الحبيب - ج ١ - ص ١٨١.
(٤) ت. صايغ - اضواء... - ص ٢٣٥.
(٥) ي. الحويك - ذكرياتي. . - ص ٨٢.
(٦) ت. صايغ - اضواء... - ص ٢٣٥.
(٧) ي. الحويك - ذكرياتي... - ص ٤٣.

الغد...»[1]، ثم في تطلعه الدائم إلى «الزمن الآتي» عندما يحقق ذاته في مجده: «فأنا أريد نوعاً ما أن يحبني الناس حتى من أجل ما لم أحققه بعد. كلام صبياني، ولا شك! ولكن كيف بوسعي الامتناع عن إرادة ما أريد؟ قلت لنفسي الليلة الماضية: الوعي الطبيعي في النبتة، وهي في منتصف الشتاء، لا يتجه نحو الصيف الماضي، بل نحو الربيع الآتي. وليست الذاكرة الطبيعية في النبتة لتذكّر بالايام التي مضت، بل بالأيام التي ستأتي. وإذا صحّ للنباتات التأكد من قدوم الربيع الذي به سيخرجن من ذواتهن، فلم لا يصح لي، انا النبتة البشرية، التأكد من ربيع مقبل أتمكن فيه من تحقيق ذاتي؟»[2]. ولأن ذاته القديمة قد ماتت، وانشق برعم ذاته الجديدة الصاعدة سلّم تكامله، فقد صارت الحرية شرطه الأساسي لاستكمال خطى هذا الترقّي: «... ليس بمقدور أي إنسان ان يكون عظيماً اذا لم يكن حراً»[3].

ولأن النزوع إلى التكامل بلغ عنده حدّ الهاجس، وحدّ العقدة المعذّبة، فقد كان الإقرار له بالكمال حافزاً تحريضياً لتحريك خلفياته الانفعالية، إذ تبرز في مظهره الجسدي علائم ابتهاج صريح غير مألوف. تروي م. هاسكل أنها قالت له مرة: «كل جارحة فيّ إنما تلهج بحبك. وأعتقد أن رؤوس شعري وأطراف أظافري تلهج أيضاً بحبك... فتغيّر وجهه إلى البياض كالبرق، وبدت عيناه سوداوين، واتسع منخراه، وانكمشت ذقنه، وانفرجت شفتاه كأن موجة الفرح اندلعت فيه اندلاع النار»[4]. وأنها قالت له: «يا جباري العزيز، فضحك مراجعاً ما لقبته به»[5].

---

(١) خاتمة كتابه «دمعة وابتسامة» - ص٢٤٩ من المجموعة العربية.
(٢) نبيّ الحبيب - من رسالة إلى م. هـ. - ج ٢ - ص ٨١.
(٣) ت. صايغ - اضواء... - ص ٢١٠.
(٤) نبيّ الحبيب - ج٢ - ص ٤٤.
(٥) نبيّ الحبيب - ج٢ - ص ٤٤.

ب ـ هذيان العظمة:

إنه إعلان صريح بالعظمة الشخصية المتخطية حدود المألوف من تفوق البشر، واستشعار لاضطهاد يمارسه الناس لتحطيم هذه العظمة، بحبكة خيالية منسوجة بخيوط الوهم والهلوسة (hallucination). وهي الصفة التي تتميز بها الشخصية الجبرانية. لقد كان يعتقد أن آثاره هي «أكبر آثار في اللغة العربية اليوم»(١)، وأنه يحلم بتأسيس «امبراطورية عربية»(٢)، ساعياً إلى «السيطرة على جزء من العالم»(٣). كما قال ليوسف الحويك: «أرجوك من الآن أن تضع على قبري أسداً ناهضاً يزمجر». أما ادعاءاته النبوية فكثيرة، منها قوله إنه يرى بعد ٥٠٠ عام في المستقبل بوضوح... والفترة الأيسر عليه ليراها بوضوح هي ما قبل ألفي سنة»(٤)، دامجاً بذلك بين طموحه الشخصي وطموح الانسان الشرقي في «أن يكون نبياً»(٥). فضلاً عن دوراته الحياتية التقمصية إذ يدعي أن لديه شعوراً واعياً بكونه «عاش حياة بشرية في الماضي... في ايطاليا، اليونان، مصر، ست أو سبع مرات في بلاد الكلدان، ثم في الهند وفارس»(٦) وقد نفذت هذه الهواجس الى أحلامه، فيزعم أنه كان يرى عبرها عظماء كثيرين: كيتس، شلي بلايك، شكسبير. لكنّ هذه الأحلام «ليست مؤثرة كما هي أحلامي عن المسيح»(٧).

من خلال هذه الزاوية نفهم كلامه الكثير، في كتاباته، عن التفوق البشري، كما في مقاله «الكمال» من «البدائع والطرائف»، ونفهم بعض

---

(١) ت. صايغ ـ اضواء... ـ ص ٢٣٦.
(٢) م. ن. ـ ص ١٣٧.
(٣) نبيّ الحبيب ـ ج ١ ـ ص ٨٧.
(٤) ت. صايغ ـ اضواء... ـ ص ٤٨.
(٥) م. ن. ـ ص ١٩٤ ـ ١٩٥.
(٦) م. ن. ـ ص ٤٧ ـ ٤٨.
(٧) ت صايغ ـ اضواء... ـ ص ١٩٤.

مبررات ميلــه إلى اعتبــار الانســان قطبــاً كــونيــاً إلهيّ المقــدرة (anthropocentrisme)، مفسراً علاقة الله بالوجود عبر النظرة «الحلولية»: «اليوم أعرف كل المعرفة أني أنا الدائرة وأن الحياة بأسرها تتحرك فيّ بذرات منتظمة»[1].

وليست ادعاءاته عن «الاضطهاد» الذي يلاحقه سوى تأكيد آخر على وقوعه أسير هذيان العظمة هذا. فقد روى لم. هاسكل أن الكنيسة كادت أن تحكم عليه بالحرم عند نشره كتاب «الأرواح المتمردة»[2]، لكن القرار لم يصدر احتراماً لمقام أسرته، وأن ممثلاً للبطريرك اجتمع به في باريس طالباً إليه الكف عن نشر أفكاره... ثم يروي لها حكاية الجرح الذي أصابه في يده من رصاصة أطلقت عليه في باريس إذ كان يلقي خطاباً ضد الاتراك[3]، وتندهش م. هـ. كيف لم يخبرها بهذا الأمر في رسائله، هو الذي كان يطلعها على كل تفاصيل حياتــه... ويـزعـم أن تـركيـا تلاحقـه لتقتله، وأنه تلقى رسالة تهديد بالموت إذا هو استمـر في أعمالــه[4]، كما إن الصحافة العربية تهاجمه وتطلق عليه شتى التهم، مضيفاً: «إني لا آبه بهذه الأشياء... بل في الواقع إني أحبها أحياناً»، كما يحب تسميتها له «حفار القبور»[5]. ولعله يشعر بهذا «الحب» لتهجم الصحافة عليه لأنه يعثر فيه على «المبرّر» الذي يثبت له، وأمام نفسه، ارتقاءه إلى مستوى العظماء.

ونميل إلى الاعتقاد أنه وقع في نوع معيّن من أنواع هذيان العظمة وهو ما يُدعـى Mégalomanie الذي يتجـاوز الشعـور بـالعظمـة الحاليـة، إلى استشعار عظمة سابقة عبر شرف النسب العائلي، وعظمة آتية عبر ادعاء النبوة.

---

(١) رمل وزبد.
(٢) ت. صايغ ـ أضواء... ـ ص ٤٧.
(٣) م. ن. ـ ص ٥٧.
(٤) م. ن. ـ ص ١٤٨.
(٥) م. ن. ـ ص ٢٣٣.

ج- ضعف التكيّف الاجتماعي:

ونرى أثر هذا البحث المتطرف عن الذات في الاضطراب الذي عانت منه مشاعر ارتباطه بالمجتمع، وما أورثه ضعفاً في تكيّفه الاجتماعي. ولا نعني بذلك فقدانه اللطف، والبشاشة، وارتياح الناس إلى حضوره، وهي الصفات التي عرف بها بين عشرائه، بل نقصد هذا النزوع الى الارتداع التلقائي عن مخالطة الناس، وعن الدأب على معاشرتهم. فقد كان شغوفاً بالعزلة اذ يتضايق الى حد كبير من وجود أحد معه في المحترف[1]، عاجزا، في حضور الآخرين، عن إعطاء ما يتصوره إبداعاً: «يجب أن أكون وحدي. إن حضور عقل آخر... يدمّر الأشياء بالنسبة لي - اني أفعل أفضل ما أستطيع فعله وأنا وحيد»[2]، عازفاً عن اعتبار أيٍّ من عشرائه صديقاً حقيقياً حمِياً له[3]، معبراً عن تضايقه من إطالة الجلوس مع الناس: «ليس هناك مخلوق بشري، رجلا كان او امرأة، يستطيع ان يصرف معه ساعتين او ثلاثاً بدون ان يتمنى تركه لفترة من الزمن»[4]. ولعل **المشاعر العدوانية**، السادية المنحى، التي سبق ان أوردنا كلاماً عليها، تقف في خلفية هذا الارتداع عن المعاشرة والتخالط الدائمين، اذ لم يكن سعيه للانفراد بنفسه صادراً عن الحاجة الى تأمين جوّ مريح للعمل المثمر فقط، بل صادراً أيضاً عن بعض مشاعر الضغينة والميل إلى الأذى. وهي المشاعر التي لم يستطع تفسير بواعتها او تبريرها، فذهب به الظن الى أن في نفسه اضطراباً ما: «لا بد أن بي شيئاً يا ماري. فإني أخذت أضحي مثل مجنوني. إني أرى الناس وأعرف أنهم قوم طيّبون، ومع هذا، ما أن أجلس إلى جانبهم او اتحدث اليهم إلا وأحس بقلق وتململ شيطاني،

---

(١) نبيّ الحبيب - ج ٢ - ص ٦٠

(٢) ت. صايغ - اضواء... - ص ١٥٥.

(٣) م. ن. ص ١٨٩.

(٤) م. ن. ص ٩٩.

وبرغبة ما في إيذائهم عقلياً. وعندما يتكلمون يطير عقلي بجنون ويرفرف بعنف كطائر أوثقت قدماه بخيط غليظ»[1].

وإننا لنستكشف انعدام التكيف الاجتماعي هذا، الموصول بالعدوانية والسادية، في الكثير من كتاباته التي يتحدث فيها عن «غربته»: «أنا غريب عن هذا العالم... وليس من يعرف كلمة من لغة نفسي...»، او التي يمجد فيها العزلة، وصداقته مع نفسه وحدها، كما في مقاله «الجبابرة»[2]، او «مساء العيد»[3]، وخصوصاً في خاتمة كتابه «دمعة وابتسامة» حيث يقول: «لي من نفسي صديق يعزيني اذا ما اشتدت خطوب الأيام، ويؤاسيني عندما تلم مصائب الحياة، ومن لم يكن صديقاً لنفسه كان عدوّ الناس، ومن لم يرَ مؤنساً من ذاته مات قانطاً لأن الحياة تنبثق من داخل الانسان، **ولن تجيء مما يحيط به**»[4].

* * *

جبران، الباحث عن ذاته في عشق لهذه الذات بلغ حدّ التورّط في هذيان العظمة، وفي انطواء على نفسه بتر ارتباطه العفوي بالناس، وأقعده عن التكيف الاجتماعي السليم، دخل في نفق **عصاب صريح**، لم يعثر على بعض الراحة منه، وعلى بعض الاكتفاء لنزواته، إلا من خلال منافذ خلاصية معينة، شكلت المجاري الطبيعية لإبداعه الأدبي والفني.

٥ ـ العقدة العرقية:

الارتداد الى «الاصول» البيئية والعائلية أمر شديد الوضوح في اعترافات جبران وفي نتاجه، كما استبان لنا سابقاً. ولعلّ التوق اللاشعوري

(١) ت. صايغ ـ أضواء... ـ ص ٢٢٥.
(٢) المجموعة العربية ـ ص ٤٢٦.
(٣) م. ن. ـ ص ٤٢٢.
(٤) م. ن. ص ٣٤٩.

الى « الرحم الأمومي » هو أحد عوامل هذا النزوع الى الارتداد؛ كما إن « اللاوعي الجماعي » (l'iconscient collectif) [1]، الذي تكمن فيه مجموعة المفاهيم والعادات والغايات الاجتماعية، التراثية النسيج، هذا اللاوعي شحن قاع النفس الجبرانية بالكثير من « المرتكزات الذهنية ». فرفض بعضها، وتقبل بعضها الآخر من غير أن يسمّيه بالدلالة المباشرة. هكذا مثلاً رفض مجموعة المبادىء التراثية العائدة للبنية الطبقية، ولدور الاكليروس، ولحقوق المرأة. لكنه احتفظ بالكثير من عناصر الإرث الاجتماعي، الخلقية، والدينية، والتصويرية الخيالية، والوطنية السياسية. وقد أوضحنا سابقاً عناصر الإرثين الخلقي والديني (قسم: الارتداع الجنسي، البتولية). ونشير الآن الى أهمية التراث الشعبي في تكوين هذا الميل، في أدبه، إلى استخدام بعض المصطلحات الأسطورية في تصوراته الخيالية، كـالجن، والشياطين، والأشباح، والمارد، وحكايات الملوك، والأمراء، والحيوانات المعبّرة عن ادوار انسانية؛ فضلاً عن استحضار بعض اللمحات التاريخية الشرقية، كأدونيس وعشتروت، وبيبلوس، وبعلبك، والفراعنة، ونينوى.. الخ ساعياً الى تقرير مبادىء خلقية مسلكية للانسان المعاصر، من خلال الخلفية التراثية الشعبية، اللبنانية منها والتاريخية المشرقية. فيبدو، في جوانب كثيرة من كتاباته، كأنه يحمل على منكبيه أثقال الدهور المشحونة في « ذاكرة » الشعب.

واذا أضفنا إلى ذلك استناده الى « الأطر الريفية »، كالموقد، والثلج، والريح أو العواصف، والزمهرير، والفارس، والراعي، والكرامين، والفلاحين، فضلاً عن العناصر الجغرافية، كالبيدر، والسهل، والجبل، والحقول، والصومعة، وبعضها وارد في اقصى تجريداته الفكرية كما في كتابيه « النبي » و « يسوع ابن الانسان »؛ إذا اضفنا هذه العناصر تحصّل

(١) « اللاوعي الجماعي » - قصد كارل غوستاف يونغ بهذه التسمية ما يتراكم في الخلفيات النفسية الشعبية من عناصر ثقافية، أو مفاهيم، او تطلعات، تجعل الحاضر والمستقبل امتداداً لإرث ذهني تتناقله الأجيال، ويؤثر في مفاهيم الفرد وسلوكه.

لدينا الاستنتاج أنه كان مأخوذاً **بسحر بيئته الأصلية**، وأن مخزون «**اللاوعي الجماعي**»، بحاضره البشري والمادي وبماضيه التراثي، شكل أحد **الحوافز الدينامية** ليقظته الفكرية، وحقلاً لتحرك وعيه (champ de Conscience) في مواجهة أكثرية المسائل الفكرية التي عالجها في نتاجه.

وإننا لنجد في هذا المخزون «اللاواعي الجماعي» حافزاً انفعالياً، شديد الاثر في تكوين رؤاه الوطنية السياسية. والذي يستحضر «هموم» البيئة اللبنانية، المنزوية في متصرفية جبل لبنان، وطناً صغيراً لها وملجأً بعد مذابح سنة ١٨٦٠، يتضح له أثر عامل الخوف والنزوع الجماعي لتكوين «بيت وطني» ثابت ومميّز، في توليد بواعث النزوع الجبراني لبناء الوطن المثالي، أو الفردوس الأرضي كما سوف نرى، وفي توليد «**عقدة عرقية**» واضحة البروز في أدبه. ويكون كرهه لسيطرة الدول العظمى على الشعوب المستضعفة، رشحاً لضغينة بني قومه ضد «الاتراك العثمانيين» وتجاوزه للعصبية الطائفية إعلاءً خلقياً، خلاصي المرمى، لمعاناة بني قومه منها؛ وميله القوي إلى الكآبة، واستشعار هواجس الاضطهاد، وتخطي عقدتي التدّني والغبن، فضلاً عن الروح الغنائية الرومنطيقية، رشحاً لكوامن «اللاوعي الجماعي»، كما كانت ايضاً رشحاً لاعتبارات شخصية وعائلية.

كثيرة هي الأمثلة التي تبيح لنا تأكيد ما ذهبنا إليه. نكتفي بالإشارة العابرة إلى مرارة حقده على الاتراك[1]، واستشعاره حزناً، ذا خلفية طائفية، حيال المجاعة التي حصدت العديد من بني قومه إبان الحرب العالمية الأولى[2]، قائلاً عن مشاركته في لجنة لمساعدة اللبنانيين «إنه أفضل عمل بما لا يقاس عملته في حياتي كلها»[3]؛ ثم إصراره على ما يميز شعبه عن

---

(١) ت. صايغ ـ اضواء... ـ ص ١١٩.
(٢) ت. صايغ ـ ص ١٤٠.
(٣) م. ن. ص ١٤٣.

سائر شعوب الامبراطورية التركية[1]، وأخيراً مفاخرته بأن فرداً واحداً «لم يمت جوعاً في منطقة بشري بكاملها»[2] رغم المجاعة.

وإسقاطات هذه الخلفيات العرقية في أدبه عديدة. منها مثلاً مقال «مات أهلي»[3] حيث يندب موتى بلاده، فأصبحت حياته بعدهم بعض مصابه بهم، ذاكراً الدموع والدماء التي خضبت الهضاب، مظهراً شعوراً دفيناً بالذنب لأنه يحيا بالنعيم كأنما هضبات بلاده «مغمورة بنور الشمس». ومقال «رجوع الحبيب»[4] حيث يتحدث عن «بطل لبناني» استشهد في الحرب ودفن في «مسقط رأسه قرب حبيبته».. الخ فضلاً عما سبق ذكره عن هواجس البتولية والتدين، وكوامن الذاكرة الشعبية، واستحضار الصور التخيلية البيئية. ولا نشارف المبالغة اذا قلنا إن يوم «الجمعة العظيمة»، الذي خلّد في نفسه مأساة يسوع المصلوب، على حد قوله، هو استفاقةٌ، دينية المظهر، للمشاعر المأساوية التي زرعتها فواجع الأقدار في «اللاوعي الجماعي» لبيئته. والتماهي لديه بالأم، كما رأينا سابقاً، ثم بالمسيح كما سوف نرى، هو دمج عفوي لديه بين ثلاثة: مأساوية الخلاص الجماعي لدى بني قومه، ومرارة القدر الأنثوي لدى أمه، وهاجس الانتصار الشخصي على مذلته إذ يكسُر أطواق التدني والغبن. فأولع بنفسه صاعداً سلّم الكمال، اذ أولع بأمه المهانة وبأرضه الجريحة؛ فكان نارسيسياً حيال جذوره الثلاثة: نفسه، وأمه، وأمته.

٦ ـ العدمية:

إذا أوجزنا المحطات السيكولوجية التي توقفنا عندها في شخصية جبران، استنتجنا طغيان **الغصص المأساوي** على مراحل سيرته، وعلى

---

(١) ت. صايغ ـ أضواء... ص ١٤١.
(٢) م. ن. ـ ص ١٤٨.
(٣) المجموعة العربية ـ ص ٤٢٨. كتاب «العواصف».
(٤) دمعة وابتسامة ـ ص ٣٣١.

كتاباته. فهو ينتقل، حيال المجتمع، من الإحساس بالضيق، إلى الشكوى، إلى الرفض، إلى التمرد، إلى الثورة، ثم إلى النزوع لاستئصال الشرور والنقائص من جذورها، بإندفاع عدواني يشارف الساديّة في النزوع إلى إيذاء الآخرين، كما مرّ معنا. وينتقل، حيال نفسه، من رجاء التغلب على التدنيّ والغبن، إلى الخوف من المحرّمات، إلى صدام مع الآخرين في ضعف التكيف الاجتماعي، إلى تمنيّ موت ذاته القديمة وولادة ذات له جديدة.

وتستوقفنا، في هذا التمنّي الأخير، مجموعة من المشاعر والهواجس تتحلق حول « مفهوم درامي » لنفسه ولمصيره الشخصي. فيغرق في الخوف من قدر محتوم، ثم في هاجس العدم أو الموت.

كان جبران هزيل الجسم، ضعيف البنية، ودائم التعرّض للمرض، خصوصاً مرض « الوافدة ». وغالباً ما كان يشكو من اعتلال صحته، كعوارض الاضطراب في نبضات القلب، والألم في المعدة، والتسوّس في الأضراس. وقد خصّت م. هاسكل أوضاعه الصحية هذه في « يومياتها » بكلام كثير، مظهرة بعض « المبالغة » في الاهتمام به والخوف عليه. ولم يتمكّن الاطباء من حلّ سرّ هذا « الضعف البنيوي » في جسده، فكان تنقله من طبيب إلى آخر مدعاة قلق له، ومدعاة إحساس أن في جسده علة غير قابلة للشفاء. يقول: « منذ جئت هذه المدينة (نيويورك) وأنا أنتقل من طبيب إلى طبيب إختصاصي... » ثم يكمل: « أنا أكره الطب ولا أؤمن بالأطباء »[1]. كان يتألم لأن حيوية العمل عنده تضعف يوماً بعد يوم، عاجزاً عن الإكباب على عمله أكثر من أربع أو خمس ساعات في اليوم[2]. ولعلّه وقع أسير الخوف من مرض السلّ الذي حصد أفراد عائلته، فكتم

(١) م. نعيمة - جبران خليل جبران - ص ١٨٨.
(٢) نبيّ الحبيب - يوميات م. هـ. - ج ١ - ص ١٩٥.

عن كل المقرّبين إليه سرّ «مرضٍ ما» ينهشه من الداخل[1]، مستشعراً خوفاً غير مألوف من جراثيم «وهمية» يتصور أنها عالقة في أكف الناس، فيسارع إلى غسل يديه بعد أن يسلّم عليهم[2].

قد يكون لهذا «الهاجس» أثر في ارتداعه الجنسي، اذ كان الطب يومئذٍ يربط السل بالإفراط الجنسي ربط السبب بالنتيجة، كما كان الناس يعتبرون المسلول كائناً «موبوءاً» متفادين الاقتراب منه خشية العدوى. وهو ما نعتقد أنه سبب لكتمان جبران سرّ ما يعاني منه. إضافة إلى ميله الفطري لضبط أسراره الشخصية كوسيلة من وسائل مبالغته في الاحتفاظ بحريته الشخصية. كما نعتقد أنه كان ضحية الشعور بأن جسده «نكبة» عليه. فقد عرفنا سابقاً أثر قصر قامته في تنمية الحسّ بالدونية، ونضيف الآن استشعاره لمأساةٍ ما، يدفعه جسده إلى الغرق فيها.

وكما عثرنا، في أدبه وفي فنّه، على إسقاطات كثيرة لشعوره بالدونية الجسدية، فكتب الكثير عن الاقوياء الجبابرة متمنياً تحطيمهم، ورسم الأجساد بملء عافيتها وقوتها؛ كذلك نعثر، في كتاباته، على عدد من الإسقاطات لمعاناته من الضنك الجسدي، كتحدثه مثلاً في مقال «رحماك يا نفس رحماك»[3] عن الصراع بين أماني نفسه وضعف التجاوب الجسدي. يقول: «تأملي يا معذبتي، فقد أتلفت جسمي متبعاً خطواتك...

... وهذا الجسد يشقى بالحياة وهو في الحياة...

... وهذا الجسد يخطو نحو الفناء ببطء... الخ..»

وكما كانت «النكبة الجسدية» ترده الى أوليات حياته، فيتصرف كأنه

---

(١) ت. صايغ - أضواء... - ص٩٣

(٢) وقد أثبت الكشف الطبي بعد وفاته أنه مات بالسلّ في الرئتين وبالسرطان في الكبد.

(٣) المجموعة العربية - ص٢٦٨.

طفل[١] (وهنا تبرز حاجته الى رعاية الأمومة عبر م. هاسكل، إمه الجديدة)، كذلك كانت تلك النكبة تقذفه إلى أواخر حياته، فيتحد في خياله، ساعة المرض، شروق العمر بمغيبه، ويسطو عليه شبح الغياب عن وجه الدنيا، شبح عدمٍ هاجمٍ عليه، كما هجم على أخته، وأخيه، وأمه، كأنه يناهى بأمه حيةً وميتة.

وقد اعترفت م. هاسكل بأن فكرة الموت كانت تراوده كثيراً: «وهو موضوع غالباً ما كان يدور عليه الحديث منذ كان في أوج شبابه»[٢]. كما نلاحظ تطرقه الى هذا الموضوع في العديد من كتاباته. في «المصلوب»[٣] يعلن سروره لأن الناس صلبوه كما طلب منهم خلاصاً من الحياة معهم...؛ في «رجوع الحبيب»[٤] لا تكون البطولة إلا بالاستشهاد، وهي الفكرة التي تتكرر في تكلمه على بعض أبطال أقصوصاته أمثال: مرتا البانيّة، خليل الكافر... إلخ... الذين يلقون، في الغالب، موتاً درامياً بعد أن يهبوا الحياة مآثرهم...؛ في «الحروف النارية»[٥] يتساءل عما اذا كان البشر يندثرون مع أحلامهم وعواطفهم واحزانهم ومسراتهم، ثم يقول: «هذا العمر مع كل ما فيه هو حلم بجانب اليقظة التي ندعوها الموت المخيف...»؛ في «حفار القبور» من كتابه «المجنون»[٦] يعلن له الحفّار سروره لأنه يفعل عكس ما يفعله الناس، فيأتي الى القبور ضاحكاً ويعود ضاحكاً. أما في مقال «جمال الموت»[٧] فيتغنى بجمال الموت لأنه يحرّر الإنسان ويعتقه. ولعلّ مقاله «قبل الانتحار»[٨] طريف في هذا السياق،

(١) نبيّ الحبيب - يوميات م. هاسكل - ج ١ - ص ٧٨.
(٢) ت. صايغ - اضواء... - ص ٢٣.
(٣) المجنون - ص ٣٥ - ٣٦ من المجموعة المعرّبة.
(٤) ص ٣٣١ من المجموعة العربية.
(٥) دمعة وابتسامة - ص ٢٦١ من المجموعة العربية.
(٦) ص ٢٦ من المجموعة المعرّبة.
(٧) ص ٣٣٥ من المجموعة العربية.
(٨) العواصف - ص ٣٨٨ من المجموعة العربية.

إذ يعلن حبه لامرأة هي الحياة، فيعدد سيئاتها ثم ينتهي الى القول: «الحياة امرأة عاهرة لكنها جميلة، ومن يرَ عهرها يكره جمالها»، كما يقول في موضع آخر عن الحياة إنها «خيال الموت»[1].

ولعلّ تذكرنا لما قلناه في «سيرته» عن وضعه ثلاث وصايا لتقرير مصير ممتلكاته الادبية والفنية والمالية بعد وفاته، يصبح أكثر إفادة لنا في هذا المجال، عندما نقرنه بمحاولته التنبؤ مرات عدة عن سنة موته كما تشهد م. هاسكل، فنتيقّن أن الرجل كان أسير عقدة «**غصص الموت**».

صحيح أن فكرة الموت طبيعية الظهور لدى الانسان، وتزداد نمواً بعد الأربعين، على حد اعتقاد أحد علماء النفس[2]، اذ يسترجع الانسان خواطر الطفولة حول غريزة البقاء والخوف من الموت. لكن الخواطر هذه راودت جبران منذ فتوته، ونرجح بروزها عنده إثر وفاة افراد عائلته في مطلع شبابه، وإثر المعاناة المريرة من هزاله الجسدي وتعرّضه الدائم للأعراض المرضية، خصوصاً منها تلك الأعراض العائدة لمرضٍ ما أبت عليه كبرياؤه أن يبوح بسرّه لأحد. فكان **لغصص الموت** هذا أثره الواضح في الاسقاطات الأدبية التي ذكرناها، وفي الكلام على رغبته بموت ذاته القديمة، سبيلاً لولادة ذات له جديدة، وخصوصاً في نشدانه **الكمال الذاتي**، النارسيسي المنحى، وفي هوسه بالخلود كما سيتّضح لنا.

٧ ـ العصابيُّ المبدع:

بالرغم من تعدد التعريفات التي وضعها علماء النفس المحدثون للعصاب

---

(١) دمعة وابتسامة ـ ص٢٥٦ من المجموعة العربية.

(٢) ELLIOT Jacques - «mort et crise du millieu de la vie» Dounod - paris - 1974 - p. 260 et suite

(nevrose)، نستطيع الانتهاء الى مجموعة من المفاهيم المشتركة بين هذه التعريفات[1]، يتميّز بها الانسان العصابي، وهي التالية:

١ ـ بعض الاضطراب في الشخصية، نتيجة صدام باطن بين نزعات مختلفة.

٢ ـ غلبة السويداء العاطفية المقرونة بالكآبة، وبآلام نفسية واضحة.

٣ ـ سيطرة الفكرة الثابتة، النابعة من خلفيات نفسية انفعالية.

٤ ـ ضعف في التكيّف الاجتماعي وفي التآلف العميق والعفوي مع الناس، بالرغم من غلبة اللطف والدماثة والتأنّي في سلوكه، مخفياً عوامل انعدام هذا التآلف.

٥ ـ سيطرة الشكوك، والحذر الشديد، على تفكيره وسلوكه.

٦ ـ شدّة الحساسية والخجل.

٧ ـ التماهي بأناس يعتبرهم أسمى منه، فيهب نفسه الأمان عبر المبالغة في تقليدهم، او التمثل بهم، وحتى الاندماج بشخصياتهم.

٨ ـ اعتقاده أن فرص سعادته وتحرّره ضئيلة، او معدومة.

٩ ـ شعور بالذنب حيال فشل في إنجازٍ ما، او حيال آثام يتوهم أنه اقترفها.

١٠ ـ الخوف (Phobie) من خطر وهمي (كالمرض او العدو... إلخ) ووقوعه أسير الوساوس من دواهٍ سيقع فيها، فيفقد الشعور بالأمان

---

(١) أهم المراجع التي اعتمدناها:

- Univers de la psychologie - lidis - T. III - p 293 et suite
- les triomphes de la psychanalyse - p: Daco - col. Marabout - 1977 - p. 346 et suite

ايضاً: المعجم الفلسفي ـ د. جميل صليبا ـ ج ٢ ـ كلمة عصاب ـ ص ٧٦.

حبال نفسه وحيال الآخرين، ويصل به الأمر أحياناً، وعند تفاقم هذه المشـــاعـــر، إلى الانهيـــــار النفسي (dep. mentale) او العصبي (dep. nerveuse).

ويتميّز العصاب عن الذهان (psychose) بأن الانسان العصابي يحتفظ بظواهر شبه طبيعية في اتصاله بالآخرين، واعياً حالته المضطربة، فاهماً، أحياناً كثيرة، بواعثها، مع القدرة على الاحتفاظ بهويته، فلا يفقدها في عشوائية سلوكية، أو يضيع عن نفسه وعن الآخرين كما يحصل في الذهان. لذلك قيل عن هذا الذهان إنه مرض نفسي يتميز بشدة الخلل العقلي والعاطفي، بينما العصاب هو، في جوهره، اضطراب عاطفي يقترن بالعقد النفسية، كما يقترن، على حدّ اعتقاد الكثيرين من علماء النفس وبخاصة سيغمون فرويد، بمحاولة العصابي ابتداع **وسيلة دفاعية** (mecanisme de défense) ضد عوارض اضطرابه. ونرجح أن تنعكس هذه الوسيلة الدفاعية في السلوك فيصبح منقبضاً أو متشنجاً، أو تتعداه فترقى الى **منافذ خلاصية** أكثر سمواً، كمحاولة إبداع صورة جديدة للذات وللعالم، عبر مختلف الفنون، كالرسم والشعر وما إليهما... إلخ.

لقد اتضح لنا، عبر ما فصّلناه سابقاً، وجود أكثرية هذه المميزات في شخصية جبران، كالصدام الداخلي، وغلبة الكآبة والألم على مزاجه، ووقوعه، أحياناً، أسير الفكرة الثابتة، وضعف تكيّفه الاجتماعي، وسيطرة الحذر الشديد على تفكيره وسلوكه مع إفراط في الحساسية والخجل، والتماهي بأمه وبالمسيح، وهذيان العظمة الذي أورثه الشعور بالتعاسة النفسية، والخوف، الممزوج بالوساوس، في شأن صحته الجسدية، وفي شأن أخطار وهمية صادرة، أساساً، عن معاناة من الشك والكبت، ثم سطوة مشاعر الذنب على سلوكه. وقد بيّنا بروز هذه المميزات في سيرته وفي أدبه، فضلاً عن بعض نواحي فنّه، بأشكال متنوعة من الإسقاط الصريح والخفي.

ونضيف الى ذلك المجرى الأنفعالي الذي يطغى على نتاجه: كالغضب، والتمرد، ورفض الهزيمة، والخوف، والعناد، والتحدي، والاحلام، وهيجان العواطف، والكره، والرؤى الغريبة غير المألوفة... إلخ ثم بروز ظاهرة الاحلام الليلة لديه بمستوى هاجسي[١]، وبنزق عصابي واضح، كرؤيته مثلاً ابا الهول في الحلم ثم تحريكه له بسهولة[٢]... الخ.

كما نضيف ظاهرة عميقة الأهمية لتأكيد عصاب الرجل، وهي مبالغته في التحدث عن الجنون، والكتابة حوله، وخصوصاً في توقع إصابته به. وقد يكون التوقّع هذا، او توقع حدوث عوارض نفسية مضطربة، أحد أهم ظواهر العصاب، إذ لا يكون توقع الاضطراب إلا حيث يكون قد حدث فعلاً، أو هو في طور الحدوث. فهو يقول لم. هاسكل: «لا بد أن بي شيئاً يا ماري. فاني أخذت أضحي مثل مجنوني...»[٣]، مضيفاً أنه كان على الدوام مهتماً اهتماماً عميقاً بموضوع الجنون، فتلاحظ م. هاسكل في يومياتها: «لقد غمرني إحساس شديد بأنه غالباً ما يواجه الإمكانية بأن يعتريه الجنون، فانتابتني تعاسة...»[٤] ثم إنه كثيراً ما يتطرق الى الجنون في كتاباته، فقد وضع كتاب «المجنون»، ووصف حفار القبور (العواصف) بأنه «إله مجنون»، ويوسف الفخري في (البدائع والطوائف) بأنه مجنون في رأي بعض الناس، ثم مقاله التأملي «الليل والمجنون»، وقصة «يوحنا المجنون»، فضلاً عن بعض الأمثلة والمقالات التي تتخذ من الجنون مطية للتبشير بأفكار تحررية، او تمردية ثورية، او تعيّن سلّم التفوق البشري... إلخ كمثل «الملك والحكيم» (كتاب المجنون)، او قوله في مقال

(١) نبيّ الحبيب - ج ١ - ص ١٥٤.
(٢) م. ن. ص ١٥٤ - ايضاً: «الشعلة الزرقاء» (سلمى الحفار الكزبري و د. سهيل بشروئي) ص ١٢٣.
(٣) ت. صايغ - اضواء... - ص ٢٢٥.
(٤) م. ن. - ص ٢٢٦.

« المخدرات والمباضع »: « أنا متطرف حتى الجنون، أميل الى الهدم ميلي الى البناء، وفي قلبي كره لما يقدسه الناس وحب لما يأبونه ».

وواضح أنه لا يعني بكلمة جنون المدلول الاجتماعي اي الخلل العقلي، بل يعني به الانفلات الفكري المزاجي من ضغط القيود الاجتماعية المتوارثة، وبلوغ مستوى التفوق، في اندفاع باطن عنيف للترقي إلى الكمال الذاتي، بهوية له جديدة لم يعتد الناس على النظر إليه من خلالها. فهو اذ يبحث عن نفسه متمنياً موت ذاته القديمة وولادة ذاته الجديدة، إنما يستخدم « العدمية » جسراً يعبر عليه إلى مستوى من التألق فريد. ولأنه يعرف أن الناس لن يسيروا في خطاه، وقد لا يعترفون له بهذا الانجاز الذاتي، فقد صار **الغضب** ردة فعله الطبيعية، وتصور الجنون مخرجه العفوي نحو هذه الذات الجديدة. بهذا المعنى يعترف: « إنه (أي المجنون) ينتشلني، وأود أن أرتفع بحياتي إلى مستواه »[1]، ثم يكمل: « أفكر بمجنوني الذي أحبه وأحترمه، إنه عزاء ما وملجأ... إني أفيء إليه كلما كنت مريضاً ومتعباً... إنه سلاحي الوحيد في هذا العالم »[2]. خصوصاً وأن هذا **المجنون** هو الكائن المثالي الذي يتمكن من إبداع وجه جديد لحياة جديدة: « فالحياة أبداً تقولب ذاتها وتتخذ شكلاً في عقله، في حين أن الحياة فوضى في جلّها »[3]. ويوضح في كتاب « المجنون »[4] بواعث سيره في هذا المنحى المزاجي الغريب، كأنه يوجز ما ذهبنا إليه، فيقول: « هكذا صرت مجنوناً، ولكني قد وجدت بجنوني هذا الحرية والنجاة معاً: حرية الانفراد، والنجاة أن يدرك الناس كياني، لأن الذين يدركون كياننا إنما يستعبدون بعض ما فينا ».

(١) ت. صايغ - اضواء... - ص ٢٢٥.
(٢) ت. صايغ - اضواء... - ص ٢٢٥.
(٣) م. ن. - ص ٢٢٥.
(٤) المجموعة المعرّبة - ص ٩

والراجح لدينا أن الرجل شارف، في عصابه هذا، حالة «الفصام في الشخصية» (Schizophrénie) التي تبدأ تباشيرها باضطراب في علاقات الفرد بواقعه الحياتي وبمجتمعه، فتبدو الحياة لديه غريبة ملتوية وعدائية. ثم يتطور الأمر الى انطواء على النفس، مع ميل الى الغياب في أحلام فردية تحيك للمصاب أنسجة الكمال لذاته ولمحيطه، عارفاً وحده، ببعض المغالاة في التصور، دروب هذه الأحلام. فيقع في غرابة مسلكية وفكرية مثالية المنحى. إنه العصاب «السكيزوفريني» الذي عاشه جبران في صدامه مع الواقع، ضعفاً في التكيف الاجتماعي وتمرداً مثالي الغاية، في انطوائه على نفسه، وفي حياكته أحلاماً وهمية «إيطوبية» عن كماله الذاتي وكمال مجتمعه «الفردوسي». لكن هذه الحالة لم تصل به إلى فصام مرضي في الشخصية، أي الى «ذهان»، بل بقيت في حدود الملامسة الخفيفة لحسنات الفصام، إذ يفجّر طاقة الإبداع التصوري شعراً وفناً وفلسفة، كما يعتقد بعض علماء السيكولوجية الحديثة.

* * *

كان طموحه، الذي تحرّكه خلفيات انفعالية مضطربة، عاملاً تحريضياً قوياً في دفعه إلى العمل الابداعي لتحقيق ذاته في شكل من أشكال التفوق الغامض عليه أحياناً: «لم يكن لي طوال عشرين سنة إلا ذاك الجوع الضاغط، وذاك الظمأ الحارق إلى ما لا أعرفه»[١]، رافضاً قناعة الركود السلبي في الحياة: «لو أصغت الطبيعة إلى مواعظنا في القناعة لما جرى فيها نهر إلى البحر ولما تحوّل شتاء إلى ربيع»[٢].

ولا بد من العودة إلى ما ذهبنا إليه سابقاً من أن العصاب قد يتخذ منحيين: منحى الانقباض والتشنّج، ومنحى الإبداع لذات جديدة في عالم

(١) نبيّ الحبيب - ج ٢ - ص ١٢٤
(٢) رمل وزبد.

جديد. وفي رأي أحد علماء النفس المحدثين[١] أن العصاب يكون عدوانياً مدمراً، أو يكون خلاّقاً. وفي الشخصية الجبرانية ما يوحي بتلازم هاتين الصفتين. **فالنزوع العدواني** لديه الذي حثّه على التمرد والدعوة إلى الثورة بانقباض عاطفي وبتشنّج عصبي، ملازم لنزوعه الى ممارسة الابداع ملازمة السبب للنتيجة. لكن هذا العصاب ليس سبباً لعبقريته، لأن الراجح لدينا أن العكس هو الصحيح، أي إن عبقرية الرجل، التي برزت في قدرته الكتابية والفنية الخارقة، هي التي ضخمت عوامل عصابه واستخدمتها في توجهاتها العملية الإبداعية، كما سنوضح ذلك.

ويقف هذا الصراع عنده بين قديمه وجديده، بين ميوله الانفعالية الخفية وميوله إلى إعادة تكوين هويته من جديد، في جوع إلى «العظمة» وفي رفض للقناعة، باعثاً مباشراً على استشعاره ألماً نفسيا مبرحاً، وعلى **التلذذ المازوشي** بهذا الألم، كأنه يجد فيه الشرط العملي، الذي لا يستغنى عنه، لممارسة الابداع المشار إليه.

وقد اعترف مراراً بهذه الصفة المازوشية: «تحلو المرارة في قلبي»[٢] - «ما أغربني عندما أشكو ألماً فيه لذتي»[٣] - «ومن يغتسل بدموعه مرة يظل نقياً إلى نهاية الدهور»[٤]. ويقول في رسالة إلى مي زياده: «لقد وجدت في المرض لذة نفسية... إني في اعتلالي أدنى إلى الكليات المجردة مني إليها في صحتي».

لقد كتب الكثير عن «الألم»، واصفاً إياه في «النبي» بأنه الوسيلة الأصلح لإيقاظ الجوهر الانساني الخفي وبلوغ قدسية الحياة. وأوضح الدور

---

(١) M. Eck - L'homme et l'angoisse - FAYARD, Paris - 1974

(٢) نبيّ الحبيب - ج ٢ - ص ٢٢.

(٣) رمل وزبد.

(٤) مقال «نحن وأنتم» - ص ٣٩٣ من المجموعة العربية.

المهم الذي يؤديه هذا الألم في تحريك بواطنه لممارسة الكتابة والرسم: « في الحياة أيتها العزيزة ماري، قسط كبير من الفرح المؤلم، وقسط كبير من الألم العذب أيضاً، وينبغي على خليلك أن يغوص إلى اعماق الفرح واعماق الألم كيما يعرف كيف يرسم صورة او يكتب سطراً »[1]. كانت آلامه اذاً نتيجة الصدام المباشر بين ما هو عليه، وما يتمنى أن يكونه، بين عصابه وتصوره ذاته الجديدة المتألقة المستوى، بين خلفياته الانفعالية المضطربة المتصادمة ووعيه العبقري لذاته الكبيرة. فكانت ممارسته الإبداعية، عبر شتى الفنون التي جال فيها، **منفذ خلاصه** من هاجسين: الخروج من قلقه العصابي، وتحقيق آمال عبقريته: « أعتقد أني كنت لأموت لو لم أتمكن من تحقيق هذا الانتاج »[2].

٨ ـ منافذ الخلاص:

يكمن أحد أسرار العبقرية، الأدبية والفنية، في قدرة الانسان على بلورة **مخارج إبداعية** لخلفياته الانفعالية، أو لأزماته العصابية، إذا تفاقم اضطراب تلك الخلفيات. وهو ما تؤكده سيرة جبران وآثاره، استناداً إلى ما كشفناه من أزماته السيكولوجية، وإلى التألق الفريد الذي أجمع الباحثون على تقديره في نتاجه. فكانت تلك الآثار، في تنوعها الأدبي والفني والفلسفي، المخارج التي عبرت خلفياته الانفعالية من خلالها، لترتاح في محطات ثلاث، شكّلت محطات سكينته (ataraxie) التي بحث عنها طويلا. والمحطات هذه هي كمال الانسان، وكمال المجتمع الفردوسي، وكمال الجمال. وهي « إسقاطات » متألقة لما وعاه من نقائص في شخصه وفي مجتمعه وفي الوجود قاطبة، فكانت « الغايات » البعيدة التي سعى غصصه إليها، عاثراً فيها على « وهم الخلاص » من ذاته، من مجتمعه المنحرف، ومن عالمه البشع

(١) ت. صايغ ـ اضواء... ـ ص ٢١٥.
(٢) ت. صايغ ـ اضواء... ـ ص ٢٣.

القاسي. وواضح أنه لم يصل إليها بالمخرج العقلي التحليلي، بل بالمخرج الرؤوي.

ـ المنفذ الأول:

ما رأيناه سابقاً، حول «الانسان التكاملي» و «هذيان العظمة»، يشكل مدخلاً للبحث في موقفه الفلسفي من الانسان الكامل، وهو الموقف الذي سنفصله لاحقاً (مرحلة: الحرية الكبرى). نكتفي الآن بالإشارة إلى ثلاث مزايا يختص بها هذا الانسان الكامل:

أولها: ألا ننظر إلى كماله عبر ما يقتنيه، بل عبر ما يكون عليه. والفارق كبير عند جبران بين ما يحصّله الانسان من عالمه الخارجي، وما ينميّه في ذاته الباطنة، بين قشور الحياة ولبابها.

ثانيها: أن يتصف بمجموع الخصال التي تبطل النقائص السابقة الذكر، أي التدني القيمي، ومشاعر الحرمان، والخوف من الذنب، وفقدان الهوية الذاتية، كما تبطل الهزال الجسدي والكسل والانحدار أمام السعي الدؤوب لبلوغ الكمال الخلقي والعقلي والبدني. على أن تكون صفات المحبة، والرأفة، والعطف، والعطاء،... الخ خصالاً شاملة نواحي النفس، في انطوائها التأملي، أو في ممارستها العملية. فيكون الانسان الكامل رجلاً «مختاراً» قوياً، معافى، جميلاً، فائق القدرة الروحية، لقيادة البشر نحو الكمال، كما صوّره في إحدى لوحاته. (اللوحة رقم ٤).

ثالثها: ان يكون التماهي بالانسان الأكمل، أي بالمسيح، قدوة البشر في سعيهم إلى الكمال. وتكون النبوة، في هذه الحال، ذروة الطموح، وذروة التجلي الإلهي الصريح في الانسان. وهو ما قاد جبران إلى الاعتقاد بالحلولية.

ولعلّ هوسه بالمسيح، وبلوغ هذا الهوس حدّ التماهي به ومشاركته ادعاء

النبوة، ثم اعتقاده بالكائن الطليق، «المجنون» الذي يسمو إلى أعلى درجات الحرية، لعلّ هذه المعطيات تشكل «منفذ خلاصه» الأول، متمحورة حول هاجس البحث عن «ذات جديدة»، خالصة من اعتبارات الضعف والغبن والخوف والاثم... إلخ وما إلى ذلك من اوهام «الذلّ» البشري. فكان «يطمئن» إلى هذا التصور، وتسكن رياحه النفسية.

ـ المنفذ الثاني:

هو هذا الأثر الاندفاعي الذي فعلته في نفسه «**عقدته الدينية**». فكما تصوّر خلاصه الذاتي من خلال الكمال المماثل لكمال المسيح، كذلك تصوّر خلاص المجتمع من آفاته عبر **صور الفردوس** التي زرعها التراث الديني المشرقي في «اللاوعي الجماعي» لبيئته الريفية. وكما تحدثنا سابقاً عن أثر «**عقدة البتولية**» في تكوين تطلعه إلى كماله الخلقي الخالص من الإثم، نتحدث الآن عن أثر **العقدة الفردوسية** في تكوين تطلعه إلى الكمال الاجتماعي الخالص من آفات الشرور.

قد تكون الصورة التي تعتمدها السيكولوجية الحديثة لتقرير أثر **العقدة الدينية** في تصور الخلاص الجماعي[1]، صالحةً لتفسير تحرّك الذهن الجبراني في هذا المجال. فإن انكشاف آثام الناس يولّد الحاجة إلى تصور «طوفان» جديد يبطل وجود العالم، وإلى تجلي رسول جديد ينقذ البشرية اذ يعيد تنظيم حياتها ويطهرها من معاصيها. وقد تأخذ صورة زوال العالم ثم عودته طاهراً حركة جدلية مماثلة لجدلية الموت والقيامة في المسيحية، أي يموت العالم ثم يحيا على غرار موت المسيح وقيامته.

إنها «اللوحة» المعبّرة بوضوح عن تطور الذهن الجبراني في تصوّره للخلاص. فقد استبان لنا حتى الآن اعتقاده بتسلّط الشر على حياة الناس،

(١) P. Daco - les Triomphes de la psychanalyse - p. 317

فتولّدت لديه «نزعة عدوانية» تسعى لتقويض البنيان الاجتماعي. وبلغت هذه النزعة، الإصلاحية المنحى، حدود المبالغة والتطرّف في الكثير من كتاباته، وبخاصة في كتابه «العواصف»، حيث يدعو حفار القبور إلى مواراة هؤلاء الأحياء ـ الأموات في التراب، بنظرة تشاؤمية خارقة العنف، كأنه يستعير «صورة الطوفان» لإبطال وجود هذا العالم. وتكون «**الوجوه النبوية**» لدى أبطاله، كخليل الكافر، ويوحنا المجنون، والمصطفى، وجوه الرسل المدعوّين إلى محو هذه المدنية، سبيلاً لبعث عالم جديد من رماد العالم الميت. كما تكون أوهامه عن موت ذاته القديمة وانبعاث ذاته الجديدة في «عقدة العدمية»، تجلياً خيالياً لموت الحقارة البشرية وولادة الكائن الكامل، على غرار موت المسيح وقيامته.

وقد ظهر توقه هذا إلى «**عالم فردوسي**»، عبر إسقاطات كتابية وفنية كثيرة، منها مثلاً كلامه في مقال «يا صاحبي»[١] عن الكائنات الأشباح، وسباحة أفكاره فوق البحر، وطيرانه مع الريح، وخفقان الاجنحة بين الكواكب؛ ثم عن السماء، والجحيم، والرجل الكامل، ورغبته في أن يمشي وحده فوق البحر، وخصوصاً انجذابه إلى «عالم غريب بعيد». ثم تساؤله، في خاتمة «المجنون»، عن سبب وجوده في هذا العالم، بأنظمته ومقاييسه ومفاهيمه، حاكماً على نفسه، بنزعة «**طوفانية**» صريحة، أنه «عاصفة صماء هوجاء، لا شرقاً تبتغي ولا غرباً، وذرة هائمة تائهة من كوكب محترق ثائر». وهو ما دعا م. هاسكل إلى الاعتقاد أنه يحلم بعالم «غير هذا العالم ـ عالم أقرب إلى الشمس من عالمنا هذا»[٢].

ولأنه يعرف انحباس الكثير من المثل الخلقية في شخصية «المصطفى»، وفي سواه من أبطاله، وضرورة الممارسة العملية لهذه المثل كي يوجد «عالم

(١) المجنون ـ ص١١ ـ ١٢ من المجموعة المعرّبة.
(٢) نبيّ الحبيب ـ ج١ ـ ص١١٦.

أحلامه » ويبلغ تكامله المرتجى، فقد عبّر عن توقه إلى التطبيق: « سجنت في النبي مثلاً معينة ـ وأرغب في أن اعيش هذه المثل. فما يهمني ليس أن أكتبها، فمجرد كنابتها يبدو لي أمراً كاذباً. إني لا أستطيع أن أتقبلها إلا عن طريق عيشي لها »[1]، متمنياً في هذا النزوع إلى التكامل أن يكون كملائكة الفردوس: « هؤلاء الملائكة... آه يا ليتني واحد منهم »[2]، وهو ما شاء قوله في لوحته (الرقم ٥) عن العين التي تتوسط كفاً في العالم السماوي، ثم أن يبني حلم التسامي والكمال[3]، فيتم له وللناس خلاص مماثل **للخلاص الفردوسي الماورائي**، ويتحد الناس في عدالة كاملة: « عندما تبلغ إلى قلب الحياة تجد أنك لست أرفع من المجرمين ولا أدنى من الأنبياء »[4]، وفي تساوٍ كامل: « يا صاحبي، إنني سأظل وإياك غريبين أحدنا عن الآخر، وكل عنٍ نفسه، إلى اليوم الذي تتكلم فيه، فأصغي إليك حاسباً صوتك صوتي، وأقف أمامك كأنني أقف أمام مرآة »[5].

ويكون كمال المجتمع الأرضي صورة للكمال الفردوسي: « نظرت فلم أرَ فقراً ولا مال يزيد عن الكفاف. بل ألفيت الإخاء والمساواة. ولم أرَ طبيباً، إذ كلٌّ غدا طبيب ذاته بحكم المعرفة والاختبار، ولم أرَ كاهناً لأن الضمير أصبح الكاهن الأعظم، ولم أرَ محامياً لأن الطبيعة قامت بينهم مقام محكمة تسجّل معاهدات الألفة والوئام »[6]. ولعل دفاعه عن حقوق المستضعفين من البشر، ثم ميله إلى عدالة اجتماعية تشارف المبدأ الاشتراكي، كما سيتضح لنا، هو محاولة إسقاط، عبر الزمن الأرضي، لشوقه إلى عدالة فردوسية ماورائية، زرعتها في ذهنه رؤاه الدينية ومعاناته من مصاعب

(١) ت. صايغ ـ أضواء... ـ ص٢٢٨

(٢) يوسف الحويك ـ ذكرياتي... ـ ص١٠٩.

(٣) السابق ـ ص٧٢ ـ ٧٣ من المجموعة المعرّبة.

(٤) رمل وزبد.

(٥) رمل وزبد...

(٦) دمعة وابتسامة ـ ص٢٩٠ من المجموعة العربية.

شخصية. وهنا أيضاً يبلغ جبران سكينته وتهدأ رياحه النفسية.

ـ **المنفذ الثالث:**

«طيلة حياتي كنت أخاف... أحجم عن الأشياء الكبيرة الجبارة، عارفاً أنها موجودة، أحبها وأرغب فيها كأنما سرياً، لكن أخاف من مواجهتها. كنت أنصرف عنها إلى ما هو جميل، ما هو لطيف، ما هو رفيق، ما هو معزّ».

جبران.

لا بد للضغط النفسي، في تضارب النزعات والانفعالات المكبوتة، من ان يبحث له عن متنفّس، عن منفذ خلاص، اندحاراً مضطرباً، او محاولة في تخطي الذات. وهو ما اختاره مزاج جبران، فآثر الكفاح عبر ممارسة الإبداع الفكري، وبخاصة الابداع الجمالي، لأنه يتمتع بميول جمالية كامنة (tendances esthétiques latentes) في قاع «شخصيته الأساسية» (personnalité de base)، واجداً في التناسق الجمالي الرّقة التي تحوّل الاضطراب والمخاوف إلى سكينة، كما يقول في حديث له مع م. هاسكل: «... كنت أنصرف عنها (أي الأشياء المخيفة) إلى ما هو جميل، ما هو لطيف، ما هو رفيق، ما هو معزّ»[1]، وواجداً فيه أيضاً هويته الذاتية الضائعة: «إن رغبة المرء في الكشف عن ذاته أقوى من كافة أنواع الجوع وأعمق من أي عطش»[2]. هكذا عشق الرجل الجمال بشوق لا يعرف اكتفاء: «كل نهار كان مليئاً بالجمال الحق، وكل مساء كنت أصرفه في جوع حقيقي. إن هناك أوقاتاً تصبح النفس فيها جشعة، وكل ما في العالم من جمال لا يبدو كافياً»[3]. لذلك قال في «رمل وزبد»: «الجمال ضالتنا

---

(١) ت. صايغ ـ أضواء... ـ ص٢١٧.

(٢) ت. صايغ ـ اضواء... ـ ص٢١٤.

(٣) م. ن. ـ ص٢٠٩.

المنشودة في حياتنا كلها، وكلّ ما سوى ذلك أشكال من الانتظار». وقد تمادى في تصوره لدور الجمال في الوجود حتى الاعتقاد أن جوهر الحياة هو في ذاته جمال ليس إلا: «إذا بلغت الى قلب الحياة تجد الجمال في كل شيء، حتى في العيون المتعامية عن الجمال»[1]. وسوف نرى لاحقاً كيف اعتبر الله كمال الجمال في الهرم الكوني.

لذلك نعتقد ان ممارسته الرسم، ونحت بعض الأشياء الخشبية في طفولته (الفصل الأول)، لم يكن لهواً بمعنى اللعب والتسلية، قدر ما كان رغبةً في تحقيق «إنجازٍ ما»، في تحقيق «غاية» مفيدة، كأنما الممارسة الجمالية تهبه صفة «الموجود الحقيقي»، اذ يعثر فيها على ذاته «المنسحقة» بالقهر، وعلى تكيّفه الاجتماعي المشحون ببعض الاضطراب. فقد كان يشعر أن حياته مرتهنة (aliénée)، فيردّها عبر الرسم الى «وضعها السويّ»، محدثاً انقلاباً في فهمه لنفسه عبر الإعجاب بذاته، وإعجاب الآخرين بما يحقق. لذلك لم يكن يحرّك قلمه او ريشته بدافع حسّي ـ آلي (sensori - moteur)، بل بدافع «التعبير»، عبر الشكل واللون، عن «فكرة»، عن «قيمة» لوجوده جديدة. واعتقاد جوزف أبو رزق[2] بأن درجة إدراكنا للجمال تكون بنسبة معاكسة لدرجة ارتباطنا العملي بحركة الأشياء او لدرجة ارتباطنا العملي بالناس، هذا الاعتقاد يطابق حالة جبران، الذي سعى عبر فنونه الى غايات عدة، منها هذه الوسيلة الجمالية في محاورة الناس والتخاطب معهم، كأنه يستعيد صلته بالحياة عبر ملامسة أقصى تساميها الجمالي. كان جبران يعاني من «اضطراب وجودي» (trouble existentiel)، ويعرف أن هذا الاضطراب لن يضمحل إلا في «التناسق الجمالي».

ثم إن نزوعه إلى الفرادة يدخل في هذا الإطار. فقد كان معجباً بالفن

(١) م. ن. ص١٦٦ من المجموعة المعرّبة.

(٢) J. A. Rizk - esquisse d'une esthétique - p. 20.

الذي فيه « إعلان استقلال »[١]، وبالفنان الذي « يكون » ولا « يتبع »[٢]، فضلاً عن إعجابه بقدرته على تجديد اللغة في فنون تعبيره وإيقاعاته الموسيقية، وبقدرته على إبداع خطٍ فني جديد خاص به، حتى ولو كان هذا الخط غريباً: « إني أعرف أن في نتاجي شيئاً هو غريب في الفن ـ أقصد أنه جديد »، ويكمل بعبارة ذات مغزى: « ... ولو أني لم أعرف ذلك لكنت قذفت بعيداً بفرشاتي وألواني »[٣].

إنه « حل عبقري » لتشنجات نفسية مضنية. ونعني بذلك أن سرّ شخصيته المبدعة يكمن في انتقائه هذا الخيار، وفي قدرته الفطرية على تحقيقه. ولم تكن نظرته إلى الأشياء، كما لم تصبح فيما بعد، نظرةً مألوفة، بل كانت، واستمرت، نظرة طريفة مشحونة بالكثير من مزايا الأصالة الشخصية، كالقدرة الذهنية على تكوين « **شمول تصوري** »(image globale) في التقاط أشكال الكائنات؛ والموهبة الرؤوية التي مكنته من التألق في « **التجريد الذهني** » (abstraction) ومن رفع هذا التجريد الى مستوى الكلام الرمزي (langage symbolique)؛ ثم موهبة « **الاختراق البصري** » للأشكال والألوان، مع ميل جارف الى ممارسة هذا الاختراق: « فالآن يا ماري العزيزة ابتدأت أفهم الأشياء والناس بعيني. ويبدو أن ذاكرتي تحفظ أشكال الأشخاص والأشياء وألوانها »[٤]. ثم يضيف: « دعيني أغمر روحي في الألوان، دعيني أعب غروب الشمس وأشرب قوس قزح »[٥]. وتعترف م. هاسكل: « إن حاسته بوجود الكائنات والأشكال إنما تفوق نطاق ما نسمّيه بشريا »[٦].

(١) ت. صايغ ـ اضواء... ص ٢٠٩.
(٢) م. ن. ـ ص ٢١٠.
(٣) م. ن. ـ ص ٢١٩.
(٤) نبيّ الحبيب ـ ج١ ـ ص ٢٣.
(٥) م. ن. ـ ص ٢٥.
(٦) م. ن. ـ ج٢ ـ ص ٥٧.

اما موهبة «**الالتقاط الصوتي**» فأمر واضح في أسلوب النجوى الغنائية، وفي الموسيقى اللفظية المتألقة المستوى نثراً وشعراً، كما هو واضح في اعترافاته: «أفهم الناس والأشياء بحاسة سمعي، وإن الصوت هو أول ما يبلغ نفسي»[1]، وفي تأليفه كتيّباً عن «الموسيقى» مفصحاً، في إحدى رسائله، عن رغبته في التعمق بدرس الموسيقى[2]. ولعلنا نعثر، في بعض تلك الاعترافات، على أثر «عصابه» في هذا «الالتقاط الصوتي»، إذ يخيّل الى الانسان العصابي أحياناً أنه يسمع لغطاً او اصواتاً تناديه، وما الى ذلك من الأوهام السمعية التي تبلغ احياناً حدّ «الهلوسة» **(hallucination)**. فهل وقع جبران في **تجربة الهلوسة** هذه؟ لقد اعترف أنه يسمع أحياناً اصواتاً تحدثه من الأرض، من الهواء، ومن النباتات الصغيرة[3]، كما اعترف بأنه صاحب أحلام ليلية كثيرة تجاوزت حدود المألوف، وأنه يمشي احياناً وهو نائم، وأنه يرى المسيح من غير ان يكون حالماً. ولا نستبق الموضوع إذا قلنا إن هذه الهلوسة تبدو واضحة البروز في بعض رسومه المليئة بالغرائب والأسرار، وحتى في بعض كتاباته حيث تختلط العوالم الغريبة «المسكونة» بالكائنات الوهمية، التي يرتبط معها ببعض التحاور السّري كما يصرّح. فهل تكون هلوسته هذه وراء نزوعه إلى **المنحى السريالي** كتابةً ورسماً؟

* * *

ولأنه لم ينفّذ ممارسته الجمالية بسجية عفوية غير مقصودة، أو بهدف اللعب واللهو، بل نفذها عن «حاجة» باطنة للخروج من مأزق، فضلاً عن الرغبة في تجسيد موهبة تضج في تصوره، فقد كان فنه، في الغالب، **فناً ملتزماً** بشؤون الحياة وشجونها، كما كان أدبه أدباً ملتزماً. هكذا

(١) نبيّ الحبيب - ج ١ - ص ٢٣.
(٢) من رسالة الى مي زياده - الشعلة الزرقاء (الكزبرى وبشروئى) - ص ٣١.
(٣) نبيّ الحبيب - ج ١ - ص ١٤٥.

رفض «بيرنز جونز» الانكليزي البعيد عن «واقع الحياة»[1]، ساعياً في فنه أن «يجعل الناس أكثر شعوراً وتفكيراً»[2]، أن يصدر «حكماً»، لأن اللامبالاة بالحياة وبأشيائها لا محل لها في فنه[3]. ولأن «مخيلته كانت تضجّ بالفلسفة والتعاليم والرموز... وأشياء مهمة لم يكن هو نفسه قد استوضح معانيها ووعاها بعد..»[4] فقد اتخذت «أحكامه» على الحياة مجموعة من المجاري الفلسفية المشفوعة بالحياكة الجمالية، تصوراً ورؤى.

صحيح أنه لم يرَ الجمال في تفاصيل الأشياء كما تظهر، بل رآه في أشكالها الكبرى. كما إنه لم يرسم الكائن كما هو في واقعه المادي، بل كما يجب ان يكون. ولم يصوّر الحياة فوتوغرافياً، بل صورها خيالياً. وقد اتخذ هذه المناحي لأنه كان يعبّر عن «حاجة وهمية لتجاوز ذاته والعالم» (besoin imaginaire de dépassement) وعن رغبة في الخروج من الزمن، وعن توق لإبداع كائن جديد. فأسقط عبر رسومه، التي تتجلى في غالبيتها قوة الرجال وتناسق أعضائهم وجمالهم وقدرتهم على التغلّب، أسقط فيها الكثير من مجاري معاناته: كالهزال الجسدي، والسّقم، وقصر القامة؛ فضلاً عن سائر همومه، كأنه توسّل الدفاع عن ذاته (autodéfense) بالتصور الفني. فكان **التجريد** وسيلته لخلق الوجه الجديد؛ **والسريالية** وسيلته للتحرر من الزمن شكلاً وحركة؛ والمنحى **التعبيري** وسيلته لإصدار «حكم» على الحياة. واذا كان قد قال يوماً: «أنا لست مفكراً، أنا خالق أشكال»[5]، فلأنه شاء أن يرفع «الحاجة الى الجمال» فوق الادراك الفكري الواضح، فجمّل أفكاره بدل أن يفكّر في جمالياته، بغية الوصول عن طريق الحدس الجمالي الى حقيقة الحياة، لأن الجمال وحده يحرّر الحياة

(١) ب. صايغ - اضواء... - ص ٢٠٩.
(٢) م. ن. - ص ٢٠٩.
(٣) م. ن. - ص ١٨٧.
(٤) ي - الحويك - ذكرياتي... - ص ٢١٠.
(٥) ت. صايغ - اضواء... - ص ٢٣٤.

من قشورها في عينيه: «كل عمل جميل هو اكتشاف للحن من ألحان الحياة ـ إنه ناحية من الحقيقة ظهرت جلية»[1]. ولأن حدسه الجمالي هذا مرتبط بنزوعه الى التحرر من مقاييس عالم الزمان، بلوغاً لفطرة الحياة الأولية، ولمنتهى غاياتها البعيدة، فقد أكبّ على الأجسام العارية، التي تبرز وجه الحياة الحقيقي، ورسمها في طهرها المرتجى، «بهيبية» خالصة من الإثم، كأنها تمهّد للحياة الفردوسية.

كانت رسومه اذاً كلاماً في رسم، ومعاني في أشكال، كأنه يريد أن يهب الحياة **أنطولوجية** جديدة عبر المزج الجمالي بين أوائلها وخواتمها.

ولعلّ **الأنطولوجية** الأبهى التي سعى إليها هي استكشاف البصمات الفردوسية في الوجود، لكي يجمّعها في هرمية مثالية تبطل عالماً «بطوفان» الثورة، وتخلق عالماً بطوفان الخصب الخيالي. وهو يقول بهذا المعنى: «لقد سئمت هذا العالم... سأحمل يوماً ما علبة ألوان وقنينة حبر وأرحل لأعيش ناسكا». وليس مصادفة أن نرى، في الفلسفات المثالية، الدينية الجذور والخلاصية الغاية، كمذاهب افلاطون وأفلوطين والقديس أغوسطينوس والفارابي وابن سينا والسهروردي... إلخ، أن نرى فيها كلها إصراراً صريحاً على «التسامي الجمالي» في كلامها على التسامي الخلقي والروحاني، وفي كلامها على «جوهرية الحياة» المندفعة نحو «الجوهرية الإلهية» الكلية الجمال.

وهكذا يتحد العاملان في خيال جبران، عامل «العقدة الفردوسية» وعامل «العقدة الجمالية»، ليكون كلٌّ منهما سبباً للثاني ونتيجة له، بجدلية حميمة باطنة، يستحيل معها تعيين أولوية أحدهما بالنسبة للآخر. فكانا معاً «منفذين خلاصيين» لنفس قلقة باحثة عن السكينة، وعن هدوء رياحها.

---

(١) نبيّ الحبيب ـ ج١ ـ ص ١٠١.

٩ ـ السرّ الكبير:

ذكرى الحبيب ليست قصيدة...
شهادة في محكمة ليست قصة...
وعائلة صغيرة ليست لوحة...
(أندريه مالرو في «Les voix du silence»)

وبعد، هل أمطنا اللثام عن الشخصية الجبرانية؟

إن ما ذكرناه كان مجموعة تفاصيل تتحرك كالذرات حول نواتها، كالنحل حول القفير، كالوهج الحراري الطالع من الشمس.

ويبقى سرّه الكبير... سرّ نواته، وقفيره، وشمسه؛ سرّ «المجهول»، سرّ العبقرية.

لقد انتهى الأمر بضوضائه النفسية الى العثور على ثلاثة مخارج يلقى عبرها سكينته: سكينة الإنسان الكامل، وسكينة المجتمع الفردوسي، وسكينة التناغم الجمالي. فكانت مثاليته، الماورائية والاجتماعية والفنية، منفذاً عفوياً، متألق المستوى، لرياحه النفسية. ويكمن سرّه الكبير في **مستوى التألق** هذا الذي تمكنت سجيته من الترقي إليه... فذكرى الحبيب ليست قصيدة... والشهادة في المحكمة ليست قصة... والعائلة الصغيرة ليست لوحة...

إن القصيدة والقصة واللوحة، وكل الإنجازات الذهنية المتألقة، عائدة لإمكانات شخصية عاصية على العلم التحليلي، عاصية على التفسير... فلا نفسّر العبقرية، بل نكتشفها... ولا نفهمها بل نحدس وجودها... ولا يكون «العصاب» سبباً لها، بل غالباً ما تكون العبقرية سبباً لتولد العصاب.

ولسنا من القائلين مع واتسون (Watson) إن الشخصية الانسانية تتكون بردات فعل سلوكية على مؤثرات المحيط، فتنمو كما شاء المحيط ان

تكون، من غير اي تأثير للوراثة او للوعي الذاتي الذي تتفرّد به. بل نقول إن في سراديب روح كل إنسان «سراً» يجعل ردات فعله على مؤثرات المحيط متميزة عن ردات فعل سواه، فينمو بجدلية خفية بين «إرثه الشخصي السّري» والمؤثرات الخارجية، ليكون في مستقبل عمره واحداً «أحداً»، يشابه آخرين أو يحاول التمثّل بهم، لكن قط لا يكون «مماثلاً» لهم بتطابق كلي. وهذه «الأصالة» الفردية، الخاصة بكل إنسان، هي التربة التي تنبجس منها «نواة» العبقرية. لذلك كان الأقدمون يفسّرون العبقرية فوقياًبإلهام ووحي ينزلان من الله بواسطة الملائكة، أو يهبطان من «ربة الشعر» (muse)، ومن الجن في «عبقر»، على ما تقول الأساطير[١]. ولم يشفع التحليل النفسي الحديث بعلماء هذا العصر الذين حاولوا أن يروا في التفسير «التحتي» السيكولوجي تعليلاً للعبقرية. فقد اعترف **سيغمون فرويد**، رائد التحليل النفسي، بعجزه عن إدراك سرّ قدرة ليونارد دافنشي في إبداع آثاره الفنية.

ونعترف نحن بعجزنا عن تفسير مكوّنات العبقرية الجبرانية، مهملين، بالطبع، التعليل «الفوقي» الأسطوري، محاولين ضبط بعض ظواهرها من غير طموح لكشف حركتها الإبداعية، أو جنوح الى الادعاء أننا وقعنا على سرّها. فما نتمكّن منه هو تعيين مجاريه الذهنية استناداً الى تركيبه النفسي، وهو ما فعلناه، وتعيين «دلالاته العبقرية» الظاهرة في نتاجه، معتمدين مبادىء الظن والمقاربة والاحتمال، مستنتجين «بصمات» سحره فينا، قاصرين عن الإمساك بخفايا هذا السحر. ولعله أدرك، هو نفسه، وجود هذا السرّ لديه، فقال في «رمل وزبد»: «ما أشبه الراغب في فهم المرأة أو تحليل العبقرية او حلّ سرّ الصمت بذلك الرجل الذي يفيق من حلم جميل ليأكل طعام الصباح».

---

(١) د. جبور عبدالنور ـ المعجم الأدبي ـ كلمتا: عبقرية، عبقر.

وقد تجلّت دلالاته العبقرية هذه:

- عبر ذكائه الخارق في نبش الأفكار الطريفة، مع القدرة على ضبطها في قوالب تعبيرية آسرة للذوق.

- عبر الجمال في رسومه، شكلاً ولوناً وإيحاءً خيالياً.

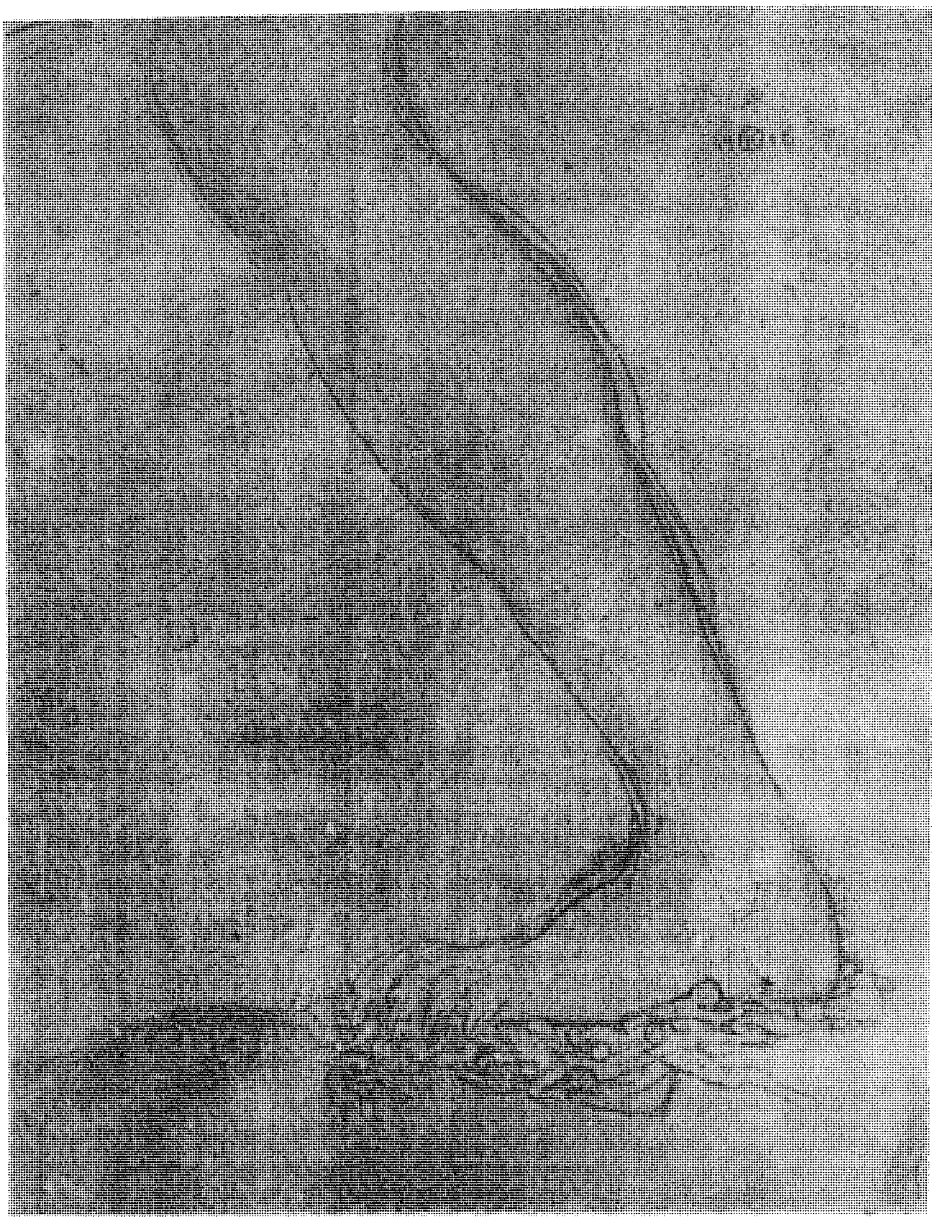
- عبر الارتباط بين أفكاره ولوحاته، الأمر الذي يوحي بأنه يفكر من خلال الخطوط والألوان، ويرسم من خلال الأفكار، ويؤلف سمفونية بواسطتها جميعاً.

فلم يكن عبقرياً «بفلسفته» الكونية، لأن معظم خطوطها الكبرى وارد في التراث الفلسفي قبله. بل كان عبقرياً **بإخراجه الجمالي** لعناصر هذه الفلسفة، تأليفاً، وتعبيراً، وإداءً مرهفاً، وتبياناً طريفاً لغاياته لم يجاره فيه أيٌّ من كتاب عصر النهضة. ويخالجنا الاعتقاد أن دراسة جبران من خلال «فن الجماليا»[1] هي الأصلح لضبط مراميه ومنهجيته، والأصدق في مغامرة الكشف عن سرّ عبقريته. فقلما نعثر على إنسان تألق في **التأليف الجمالي** بين الفلسفة والأدب والرسم كما تألق هو. حتى ليبدو التنوع والتداخل بين مختلف هذه الحقول في آثاره إنجازاً فريداً، يبيح لنا القول عن نتاجه إنه:

عزفٌ، بالقلم والريشة، على «آلة» العقل، لوضع سمفونية تُنشد، بإيقاع الكلمات والألوان والخطوط، شوق الانسان لفهم أسرار ذاته وأسرار الوجود.

(١) كلمة «جماليا» هي، في نظرنا، أكثر دقةً وتقنيةً في التعبير عن كلمة Esthétisme

رقم: ١



«... لا أريد أن أكتب عن الحب - أميل الآن للصراع ولسحق الأشياء...»

رقم: ٢



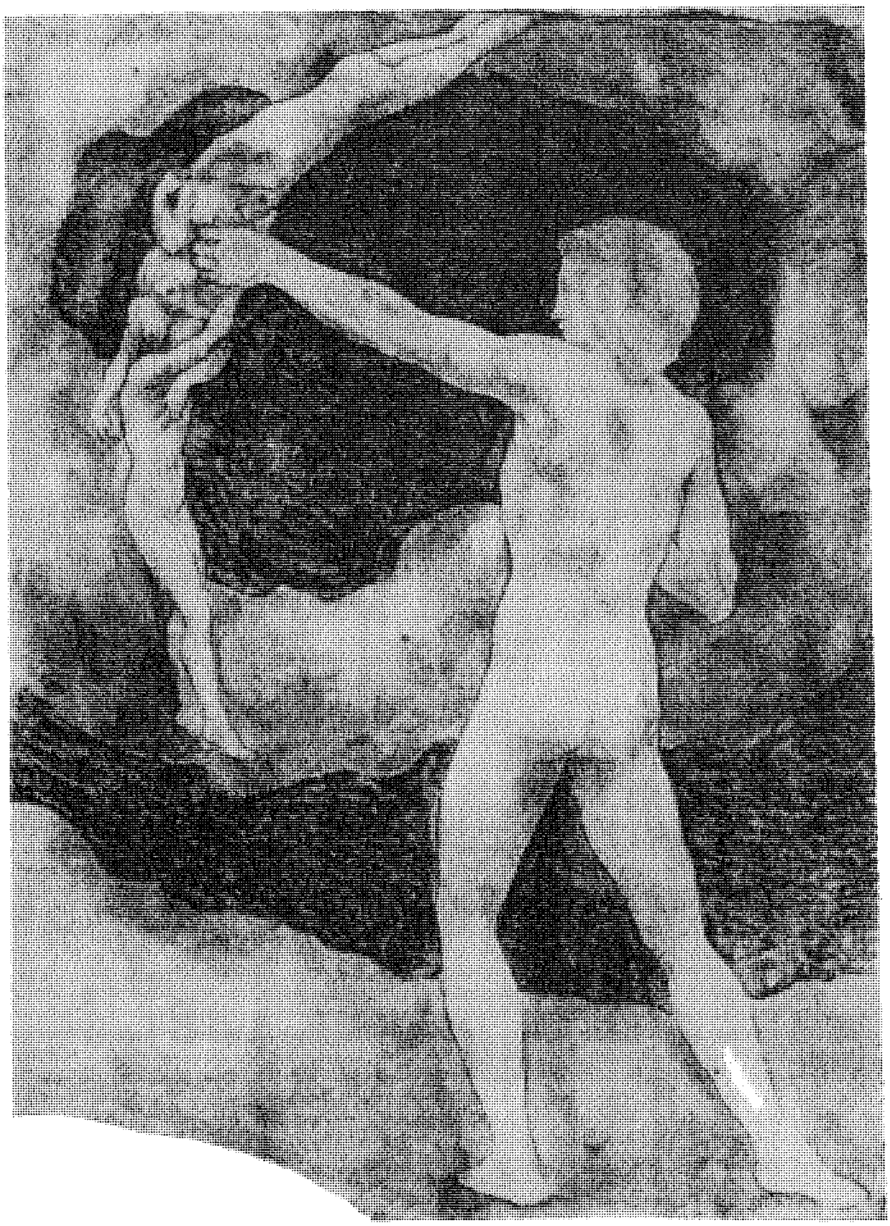
يد أنثوية «يسرى» تحرّك البشر فتنّميهم.

رقم: ٣



«الإنسان الملائكي الكامل» جسداً وروحاً، صاعد من قيود الإثم الى عالم الطهر.

رقم: ٤



ملامح الرجولة، والقوة، والعافية، والجمال، لرجل «مختار» فائق المستوى

رقم: ٥



بيدي المبدعة ـ وبصيرتي النيّرة تجاوزت قيود العبودية وبلغت الكمال الملائكي الفردوسي

الفصل الثالث
النقد الاجتماعي

مقدمة عامة - الحرية الصغرى

مرحلة أولى - التدين

مرحلة ثانية - الحب

مرحلة ثالثة - الطبقية

مرحلة رابعة - جدلية الخير والشر، والطريق الى الحرية

الكبرى : البنية الفردوسية

الحرية الصغرى

لم يعرف الفكر اللبناني خاصة، والعربي عامة، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مناضلاً عنيداً من أجل الحرية، بوجهيها الفردي والاجتماعي، كالذي شهده في كفاح جبران المفكّر. لأن اهتمامات العقل المشرقي انحصرت يومئذٍ في براعة استعادة الوجه القديم للحياة وتقليده، كأن يعتبر مخزون التاريخ قمةَ ما يطمح الإنسان إلى استيعابه، ثقافةً كان هذا المخزون كتشبّث الأدباء بالتراث القديم لغةً وفكراً، أم عاداتٍ وتقاليد كتمسّك الناس بالخيوط المسلكية التي حاكها لهم ماضي آبائهم، أم نظماً سياسية ومباديء دينية كمحافظة الشعوب العربية على الإقطاعية الاقتصادية والسياسية وعلى المظاهر الدينية المتوارثة عن السالفين. هذا المخزون، الذي سبّب لجبران الفتى الكثير من مرارة الخيبة، شكّل لجبران الأديب المرمى الأول لخياله الثائر ولفكره المُدرك أبعاد هذه الثورة. نقول أولاً الخيال، لأن تمرده على هذا المخزون، باديء ذي بدء، صدر عنه فتى يافعاً مضمخاً برحيق العاطفة ومشدوداً على خيوط الخيال. ونقول ثانياً الفكر المدرك، لأن استنباش أبعاد هذا المخزون التاريخي وتأثيره على وجدان الانسان صدر عنه بعد حين رجلاً أنضجته التجربة، ليقتطف في مؤلفاته الأخيرة ثمار هذا النضج، ويعمق في تحليله لمشكلة الحرية حتى يتخطى مظاهر الواقع الحياتي، لينسلّ في ظلمه الحدس الغيبي

متلمّساً مصير الإنسان الحر وشروط هذا المصير. ولكنه قبل أن يغوص في هذا الحدس الغيبي ويحكي عن الحرية في مداها الكياني الماورائي المطلق، وهو ما أسميّه «**الحرية الكبرى**»، لم يكن لديه بد من التحري عنها في نطاقها الزمني النسبي لتحرير إنسان معيّن، هو الإنسان اللبناني، من إرث بيئة معيّنة هي البيئة اللبنانية. فيكون بحثه عن الحرية في نطاقها الخاص، مقدمة شرطية، فكرية ونفسية، للبحث عنها في نطاقها العام المطلق. وهذا النطاق الخاص للحرية هو ما أسميه «**الحرية الصغرى**»

* * *

فالحرية الصغرى هي خلاصة آراء جبران في تحرير الأدب من المقاييس القديمة التي يتشبث بها المحافظون، وفي بنيان مجتمع لا يُعاني الناس فيه من التمييز الطبقي، والانحراف الديني، والظلم، فضلاً عن تأمين استقلال البلدان العربية عن السلطة الأجنبية، أيةً كانت هذه السلطة. وهي الآراء التي عبَّر عنها في مؤلفاته، أو أحاديثه لأصدقائه، أو في مواقفه الاجتماعية ضمن اللجان والرابطات التي ساهم في إنشائها. إنها الناحية الوضعية الاجتماعية الصرف من الفكر الجبراني، أي **النقد الاجتماعي** الذي كتبه في المرحلة الأولى من حياته الأدبية، والذي نعتبره أبرز الانتقادات الاجتماعية التي مارسها مفكر مشرقي حيال مجتمعه في عصر النهضة. وهو، في كل حال، تعبير صريح عن ميل الرجل لأن يكون أدبه أدباً ملتزماً يفكر مع الانسان الحي في سبيل حياة فضلى. ورأيه في الأدب هو امتداد لـرأيـه في جوهرية الحياة الإنسانية، أي متصل مباشرةً بتطلعه الماورائي القائل بوجوب محو الماضي وإبداع مسلك جديد كفيل بإيصال الكائن العاقل إلى سدّة الكمال. وهو التطلع الذي زرعته في نفسه تربيته الدينية، العائلية والبيئية. فلا بد إذاً من الاهتمام بهذه النزعات الماورائية، إذا ما شئنا إعطاء رأيه في الأدب تفسيره الصحيح. فنميّز بين الأدب كشكل من أشكال التعبير،

وبين الأدب الذي تَعبُر الذات الانسانية من خلاله فتخرج من حدود الزمان عبر كلامها عن الزمان، ومن روابط الواقع عبر كلامها عن تخوم هذا الواقع.

* * *

يمكننا اعتبار أقاصيص جبران وأمثاله وحكاياته ومقالاته وسيلةً صالحة لفهم مدى ما يتأمّله من العمل الأدبي، بدون أن نفتّش في كتاباته عن كلام صريح بهذا الشأن. فهو عندما ينظر إلى الأدب كمنفذ إلى الجمال، مثالاً وأسلوباً، وعندما يعتبره وسيلة للأخذ بيد الآخرين في شعاب هذه الحياة، إنما يركز اهتمامه على ضرورة تخطّي مظهر الحياة في تكسّره البشع، وتلمّس جوهرها الجميل، لأنها تجسيد مرئي للقوة الربانية الخفية. فينشد من وراء ذلك تحرير الأديب من «المظهر الخارجي»، ليحرّر الحياة من التبعثر والبشاعة، إدراكاً لوحدتها، ولبهاء اتحادها بالجمال الرباني. كما إنه يركّز، من جهة ثانية، على ضرورة جعل الأدب وسيلة لغاية سامية، لا هدفاً بذاته. إن فكرة «الفن للفن» التقليدية، والتي اتبعها بعض ادباء النهضة، يرفضها جبران، ليستبدلها بمبدأ «الفن للحياة». ذلك أن أدب النهضة انحصر، على العموم، في نشاطات لغوية أو كتابات ظرفية، لا تهتم بالإنسان ككائن بحاجة هو أيضاً لنهضة روحية في ذاته، ولا تدرك من الأدب إلا طرفه البهلواني الصرف. الأمر الذي يعني ان جبران دعا إلى تحرير الأدب من سلطان اللذة أو المصلحة، سبيلاً لتحرير الإنسان، ودفع عجلة وجوده إلى الأمام. كأنما تمرده كان أمثولة للأديب كي يتحرر من نفسه، من لذته ومطمعه، وكي يتحرّر من طغيان المظهر البشع للحياة في تقطيعاتها الزمنية والجغرافية، **ليكون هذا الأديب في النهاية الكائن الحر الذي يقود جمع العبيد إلى سدّة الحرية**. ويكفينا في هذا المجال عودٌ إلى مبادىء «الرابطة القلمية» أو إلى مقاله «المخدرات والمباضع» في

العواصف[1]، وإلى الكثير مما كتبه حول الأدب والفن، وخصوصاً إلى مجمل أدبه في غاياته الفكرية البعيدة، لندرك أن ما قاله لماري هاسكل «... سأتابع القتال من أجل بلادي. وربما كان أفضل شكل من أشكال القتال هو في رسم الصور وكتابة الشعر ـ وهـذا يعني أنّ علي أن أقـاتـل أبنـاء وطني»[2]، قد عبّر فيه عن جوهر ما سعى إليه عبر قلمه مدى الحياة، وعن جوهر مفهومه للأدب والفن بالذات. والذي سعى إليه هو، على حدّ قوله، أن يقاتل من أجل بلاده سبيلاً لتحريرها من تسلّط الغرباء عليها، وأن يقاتل أبناء وطنه سبيلاً لتحريرهم من تسلّط أنفسهم المريضة على ذواتهم المدعوّة إلى التفوق. وهو ما دفع صديقته إلى الاعتراف بأنه كان يدعو إلى فنّ للحياة يتمكن من «فتح أعين العميان».

وقد اتخذ هذا الالتزام الأدبي منحىً تمردياً، يعلن فيه ما لا يريده من مسالك الناس وأفكارهم، وما يريده منهم لبنيان المجتمع الأفضل.

فالرفض حباً بالرفض لا يدخل في باب الفكر الملتزم ، لأنه تمرّد أعمى، سلبي الغاية، يعرف فيه الشخص ما لا يريده ولكنه لا يعرف ماذا يريد. أما اقتران التمرّد برؤيا فكرية موضوعية إيجابية، فيجعل منه خطوةً ضرورية تقود، عند محو الوجود، إلى تحقيق ما يُرتجى إيجاده. ويكون الرفض في هذه الحال شرطاً للإيجابية، والثورة عملاً جميلاً لغدٍ أجمل. من خلال هذا المفهوم ننظر اليوم إلى التمرّد الجبراني. فنعتبر تهجُّمه على أوضاع مجتمعه دعوةً منه لحياة لبنانية فضلى، انطلاقاً من فهمه العقلي الواعي لواقع يرفضه المنطق والذوق السليم. فالفكر الجبراني لم يكن تصوّراً اعتباطياً لمعضلاتٍ إنسانية ليس لها أي اتصال بجذوره البيئية، نظير الكثيرين من المفكرين الكلاسيكيين الذين اتخذوا من المسائل الغيبية مسارح

---

(١) العواصف ـ صفحة ٤٠٤ من المجموعة الكاملة ـ يتضح ميله في هذا المقال، وبشكل سافر لا لبس فيه، إلى اعتبار الأدب وسيلة لتطوير الحياة، لا غاية في ذاته.
(٢) أضواء جديدة على جبران. ت. صايغ ـ صفحة ١٥٢.

لذهنهم التحليلي، غير آبهين لإنسان اللحم والدم الذي يعايشهم زمناً وبيئة. وهو بهذا الالتفات العطوف إلى أهله اللبنانيين، إنما يفجّر بوعي أو بدون وعي، طاقة إنفعالية مكبوتة[1]، كونّها في قاعه النفسي ظرف عائلي أو اجتماعي منحرف، عاشه الفتى الذكي قسراً، لأن مستهلّ كل حياة ظرف يُفرض على الانسان جبراً بدون اختياره. فطبيعيّ أن يستهلّ نشاطه بتضميد جروحه وجروح من يُحب، قبل أن يحاول التنصّل من ذاته، فيتصدى لمواضيع تهم الإنسان بالمطلق، انسان كل الأزمنة، متخذاً من جذوره البيئية منطلقاً للطيران في المطلق، راسماً لوساعة الكون ما سبق له أن رسمه لضيق أرضه الجبلية[2].

لقد شهدت هذه الأرض، على ما نعرف، أوضاعاً اجتماعية وسياسية شبيهة إلى حدّ بعيد بالحالة التي كانت سائدة في فرنسا قبل ثورة ١٧٨٩. **فالتسلط الديني المنحرف، والظلم القضائي والاجتماعي، واغتراب الانسان عن ذاته**، كانت مسرحاً مثلث القوى يسطو على منازع الفرد وعلى حرّية مسلكه. فالحرية كلمة لم تكن قد ولجت بعد قاموس الناس بمعناها الفردي والاجتماعي الحقيقي. إنه المجتمع المنغلق على نفسه، أو العائش في ظل الانغلاق، الذي يجترّ برتابة غريزته مخلّفات التاريخ من المفاهيم الخلقية والاجتماعية والدينية، والذي لم يهضم ذهنياً، وعلى نطاق شعبي واسع، مباديء استقلال الإنسان الشخص التي كانت ترده عبر الثقافات الغربية، والتي جسّدتها بين ظهرانينا في ذلك الحين الارساليتان الفرنسية والأميركية. فقد كانت المفاهيم الخاصة بتحديد الإنسان ووجوده (بمعانيه الخلقية والدينية والسياسية) تُفرض على الفرد كاملة التكوين، مستكملةً شروط تبنّيها من قبل الخلف بتمسّك السلف بها. إلى جانب كون

(١) الفصل الثاني. (شخصيته)

(٢) سنرى في الفصل الرابع كيف أن تعرّض جبران لمواضيع فلسفية مطلقة من قيود الزمان والمكان لم يفصله سيكولوجياً عن أرضه وقومه.

عقدة الخوف من حكم الناس وضغطهم هاجساً أقوى من كل إرادة، مطابقاً في ذلك مبدأ «الخلقية المقفلة»، التي تحدّث عنها **هنري برغسون** في كتابه «منبعا الأخلاق والدين»[1]، والتي يستحيل على المرء الخروج من تسلّطها إلا «بكسر الطوق الاجتماعي»، أي بتمرّد عنيف يرتدّ فيه إلى نفسه ليبني من هذا الارتداد نظرة خلقية إنسانية جديدة.

لذلك كان لا بد لجبران من ان يرتد بعنف الى نفسه، ومن أن يكسر في النهاية الطوق الاجتماعي. فتتّسم رؤياه الفلسفية بسمة التمرد الثوري. ولأن الثورة مدعوة، بعامل الانفعال المزاجي، إلى مشارفة التطرف والقسوة باندفاع عشوائي يستلهم الحقد والتشفي، هكذا تحوّلت ثورته إلى إعصار ملقّح بميول الحقد والتشفي. وكان بذلك يثأر لذاته الجريحة، ولأقرانه المساكين من الناس، عارضاً أفكاره بحدسٍ عقلي فطري وذوق سليم.

* * *

ولأن مثاليته المزاجية شارفت، في بعض الأحايين، حدود الرؤى الوهمية، أو الأيطوبيا[2]، فقد تصوّر أن تحقيق مبادىء التمرد، الخلقي والاقتصادي والاجتماعي والديني، إنما يفضي إلى بناء المجتمع الكامل، **المجتمع الفردوسي** الذي تبلغ فيه الحياة مستوى كائن الاحلام، ومستوى الحياة الملائكية. لقد رأينا سابقاً[3] فاعلية التنشئة الدينية في تكوين تصوره للانسان الكامل، الانسان الملائكي الذي يخطو على أديم الأرض بطهر

---

(١) «Les deux sources de la morale et de la religion» - 1er Ch. أو كتاب «Traité de morale générale» - René Le Senne. page 294 - P.U.F.

(٢) Utopie وهي البنية الوهمية المثالية، الشخصية او الاجتماعية، لغايات الإصلاح.

(٣) الفصل الثاني - (شخصيته).

سماوي يحوّل الحياة الزمنية إلى فردوس. وسوف تستبين لنا، **في مراحل الحرية الأربع** من هذا الفصل، المبادىء التي ينبغي أن تسود بين الناس لتبدأ مسيرتهم نحو الحياة الفردوسية الأرضية.

وأين يكون هذا الفردوس؟

يتعذر علينا الحديث عن فكر جبران مهملين الناحية السياسية، لأننا نعتبر ابداعه حصيلة الاحوال الاجتماعية والسياسية في بيئته، كما نعتبره حصيلة مجاريه النفسية الانفعالية وعبقريته الخاصة. ولا بد من التأكيد هنا على أهمية التعبد العاطفي الذي كان الرجل يستشعره حيال ذاته المدعوة إلى التفوق، وحيال بلاده. فامتزج العاملان، النارسيسية والقومية، ليفضيا به إلى تصور الوجود في وحدة دينامية تتمحور حول القطب الانساني السائر نحو ألوهته.

وعندما نقول بلاده نعني هذه الزاوية، الفريدة التكوين شعباً وجغرافية، في الامبراطورية العثمانية، والساعية إلى استقلال وطني يعيد لها أمجاد ماضيها. هكذا أثبتت ثورات اللبنانيين عبر التاريخ، وبخاصة تلك الفئات منهم التي شكل الاضطهاد المذهبي الديني حوافزها الانفعالية لبنيان وطني يشارف الاحلام المثالية. وقد ورث جبران من خلفيات الوعي الجماعي هذا التوق إلى وطن مثالي. خصوصاً وأنه أمضى طفولته وبعضاً من فتوته في بشري، أشد المناطق اللبنانية تعلقاً بحلم الوطن هذا، لأنها ورثت، جيلاً بعد جيل، أحلام الصوامع المنتشرة في وديانها ومنحدرات جبالها، فكانت منطقتها سداً ضد شراسة المماليك، ومراوغة الاتراك العثمانيين، حتى انتهى بها الأمر إلى تلك الثورة الشهيرة التي حمل لواءها يوسف بك كرم. إن فعل **اللاوعي الجماعي** تقريري وحاسم في ذهنية أبناء الشمال اللبناني، وصارخ الوضوح في أدب جبران.

لقد كتب الكثير عن لبنان. وتاق في كل ما كتبه إلى حلم الوطن المثـالي كما يوضح مقاله « لكم لبنانكم ولي لبنـاني »[١]. ورئس لجانـاً عـدة لمساعدة جياع لبنان خلال الحرب العالمية الأولى، ناشراً مقاليه الشهيرين « مات أهلي » و « في ظلام الليل »[٢]، ومستدركاً بكبرياء بشراوية صريحة: « رغم المجاعة الشاملة في لبنان فإن فرداً واحداً لم يمت جوعاً في منطقة بشري بكاملها »[٣]. وقد أكد في حديث له مع م. هاسكل أن: « اللبنانيين يختلفون عن السوريين اختلاف الاميركيين عن المكسيكيين »[٤]. أما قوله في رسالة إلى المهاجرين اللبنانيين: « قفوا امام ابراج نيويورك وواشنطن... قائلين في قلـوبكـم: نحن أحفـاد شعـب شيّـد بيبلـوس وصـور وصيـدا وقرطاجة... والآن نحن هنا لنبني معكم » فيؤكد صحة ما أوردته بربارة يونغ في كتابها « خليل جبران، هذا الرجل من لبنان » من ان شخصية جبران « كانت دائماً تغتذي من وطنه الأصلي لبنـان، الذي حلم مـن أجلـه دون انقطاع، وبنى في صمت جميع قواعد تجديد بنيانه، وبحث عن حلّ جميع شكلاته »[٥]، كما يفسّر سبب كتابـة مقاله في مجلة الفنون[٦]: « إلى المسلمين من شاعر مسيحي » حيث يفاخر بوطنه، داعياً المسلمين إلى التمرد على الحكم العثماني سبيلاً لمنع المسيحيين من التعاطف مع الأوروبين، أصحاب « العيون الزرقاء » كما يسميهم. فوضع بذلك المبدأ الأساسي لما دعي في لبنان بعدئذٍ « **الميثاق الوطني** ». وكان يعرف أن العثمانيين سيضطهدونه. فصرّح لماري هاسكل بأنه وقّع، في نشره هذا « الكتاب »،

---

(١) البدائع والطرائف ـ ص ٥٢٠ من المجموعة العربية.
(٢) العواصف ـ ص ٤٢٨... من المجموعة العربية.
(٣) ت. صايغ ـ أضواء... ـ ص ١٤٨
(٤) ت. صايغ ـ أضواء... ص ١٤١.
(٥) عن شارل قرم في مجلة الرسالة ـ عدد خاص بجبران ـ تموز ١٩٥٥.
(٦) مجلة الفنون ـ قبيل الحرب العالمية الاولى ـ سنه ١٩١٣.

على مرسوم إعدامه بيده[1]، كما صرّح لها مراراً بأنهم يلاحقونه، فبالغ في استشعار الكراهية حيالهم واصفاً ابتلاعه احد الأدوية بإحساسه أنه يبتلع «تركيّاً».

واذا أضفنا إلى ذلك انحصار إطارات مؤلفاته الأولى، «عرائس المروج» و «الأرواح المتمردة» و «الاجنحة المتكسرة» و «دمعة وابتسامة» فضلاً عن بعض مقالات «العواصف» و «البدائع والطرائف»، بالجغرافية الريفية والبشرية اللبنانية، اكتشفنا الجذور الذهنية التي بنى عليها تصوراته الفلسفية اللاحقة، حتى في أقصى تجريداته الفكرية. ففي كتاب «النبي» نشهد توق «المصطفى» إلى أرضه الطاهرة... البريئة... العفوية... الجميلة... الأرض التي سيعود إليها بعد مغادرته جزيرة أورفليس. وفي «حديقة النبي» يعود المختار إلى «جزيرة مولده» ويقول: «ها هي جزيرة مولدنا. لقد لفظتنا الأرض هنا أغنية ولغزاً». ونشهد في السيرة الجبرانية توق الكاتب للإرتداد إلى لبنان، حياً يرشد أهله إلى المثالية الانسانية، أو ميتاً يكفّنه تراب الجبال، كما يفهم من وصيته.

أما قول حبيب مسعود: «ما اجتمعنا مرة في حديقة بوسطن الجميلة إلا وسمعته يتنّهد قائلاً: أين كل هذا من منظر الأرز أو هضبة من هضاب لبنان المتفجرة العيون العاطرة الأريج. آه يا لبنان ما أجملك وأعظمك...»[2]؛ وقول جبران لماري هاسكل: «لو كان لي خمسون الف دولار لاشتريت ٤٠٠ فدان في لبنان وأقمت فيها مزرعة نموذجية»[3]؛ هذان الايحاءان، وسواهما من تصريحاته العديدة، يؤكدان التماهي بين تصوراته المثالية للمجتمع الفردوسي وبين هوية لبنان. ولعلّ ما سوف نراه

---

(١) نبيّ الحبيب - ج٢ - ص ٢٢. وقد أدرجنا في كتابنا «جبران في شخصيته وأدبه» (مؤسسة نوفل ١٩٨٣) النص الكامل لهذا الكتاب.

(٢) جبران حياً وميتاً - ص ٦٠١

(٣) ت. صايغ - اضواء... - ص ١٥٥.

عن شخصية المسيح، التي اتخذت في الكلام الجبراني لوناً لبنانياً ريفياً، تصريحاً وتلميحاً، يكون لنا مبرراً يقينياً في التأكيد على صورة الوطن النموذجي، الوهمي الأيطوبي التكوين، التي كانت تتحرك في خلفيات الوعي الجبراني وفي أنسجة خياله. إنها «**العقدة العرقية**» التي كان لها أثر في أدب «الوطنيات» عند ميشال شيحا في «لبنان في شخصيته وحضوره»، وامين الريحاني في «قلب لبنان»، وسعيد عقل في «قدموس» و«لبنان إن حكى»، وشارل قرم في «الجبل الملهم»، وصلاح لبكي في «لبنان الشاعر».

* * *

وكما رسم جبران في خياله الصورة الكاملة لهذا الفردوس الأرضي، الذي شاء على ما رأينا أن يحققه في وطنه، حاول أيضاً أن يرسم الطريق المؤدي إليه. والطريق هذا هو ذلك الشك ببنية المجتمع وذلك التمرد عليها، أي إنه **النقد الاجتماعي** الذي تفرد الرجل، بين كتاب عصره، في رفعه إلى أقصى درجات الصراحة والعنف والصدق. ولأن هذه الصورة اتخذت عنده منحىً خلقياً، فقد اتخذ نقده الاجتماعي في الغالب خطاً خلقياً ينظر من خلاله إلى الانسان وإلى المجتمع وإلى الوطن. لذلك استقرت اجتهاداته على مجموعة من **المبادىء الطبيعية** التي ينبغي أن تشكل الأسس الحقوقية لحياة الانسان. فكان بذلك صدى لحاجات أمته إلى العدالة، على غرار ما كانت كتابات روسّو ومونتيسكيو وڤولتير وديدرو أصداء لحاجات المجتمع الفرنسي إلى العدالة قبيل الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩. تؤازره في ذلك كتابات بعض المفكرين المصلحين الذين سبقوه أمثال فرح أنطون وشبلي الشميل، أو الذين عاصروه امثال امين الريحاني وميخائيل نعيمه.

وبالرغم من أن غالبية هذه الحقوق هي مبادىء بديهية في مجتمعنا، ينبغي الإقرار أن جبران أطلق صرخته الحقوقية هذه قبل وضع شرعة

حقوق الانسان في الأمم المتحدة، وقبل أن تتحول هذه الحقوق في الدولة الحديثة الى قوانين مدنية يسعى الانسان المعاصر إلى العيش في فيئها. فلا نقول إذاً إن جبران ابتدع هذه الحقوق او كان اول من اكتشفها، بل نقول إن الشعوب العربية كانت، في مستهل هذه القرن، غارقةً في وحول الجهل والتخلف، نائمةً في ظل مفاهيم القرون الوسطى. فأدى لبنان دور الموقظ فيها، دور المنبّه، دور المرشد. والذي يقرأ بيان طانيوس شاهين[١]، قائد ثورة الفلاحين سنة ١٨٥٨، يدرك المستوى الذي ارتقى إليه وعي «فقراء» لبنان لحقوقهم. ويخالجنا الشعور بأن جبران كان المكمّل لهذا البيان، والموقظ الأكبر للأمة من سباتها. لذلك لم يكن شكّه بالمفاهيم الموروثة هادئاً بارد الأسلوب، على غرار **الغزالي** في المنقذ من الضلال **وديكارت** في خطاب المنهج، بل كان شكاً حارّ الأسلوب غضوباً. لأن الحقيقة الفلسفية، المجرّدة عن العيش اليومي، لا تستفز الانفعال قدر ما يثير هذا الانفعال هضم حقوق الإنسان المعيشية، لأنه مدعو إلى تأمين حاجات حياته، المعنوية والمادية، قبل التطاول لبلوغ الحقائق المجردة في ترف فكري بعيد عن الحياة.

وقد سعى جبران، في دعوته التحريرية هذه، إلى أمور أساسية أربعة: التدين وحقوق المؤمن، الحب وحقوق الأنثى، الطبقية وعدالة المساواة، ثم جدلية الخير والشر تحقيقاً للكمال. وقد فصّلنا هذه المسائل في مراحل أربع، تتلخّص كلٌّ منها في مجموعة من البديهيات الإصلاحية الأساسية. وقد سمّيناها بديهيات، مستنكفين عن كلمتي مبادىء وقواعد، لأن منهجية جبران في عرضها هي منهجية عفوية بعيدة عن المرافعة التحليلية التي تنطلق من المقدمات لتصل إلى النتائج عبر الأدلة البرهانية الهادئة. والإسم بديهة، أو الصفة بديهية، تعبّر عن هذه السجية المزاجية في أسلوب جبران أكثر من أية كلمة أخرى صقلها قاموس المصطلحات اللغوية.

---

(١) تاريخ لبنان العام للدكتور يوسف مزهر - ج ١ - ص ٦١١.

والسبب الثاني هو، كما أوضحنا سابقاً، كون الكثير من البديهيات الجبرانية الحقوقية صار اليوم مسلّمات في الحياة المدنية المعاصرة. لذلك اعتمدنا هذه الطريقة لنوضح المجرى الذي سار فيه فكر جبران، ساعياً إلى توطيد حرية زمنية، أو حرية صغرى، لهذا الانسان المشرقي الذي يعذبه تخلفه، وللوطن الذي حلم أن يجسّد فيه هاجس العدالة الفردوسية.

مرحلة أولى - بديهيات التديّن

الحديث عن المجتمع اللبناني في القرن التاسع عشر يفترض جبراً التكلم عن وضع الكنيسة يومذاك. لأن الفاصل بين النظرة الدينية والحياة العملية لم يكنْ قد ولج ذهن النّاس بعد. فالحياة الدنيا، بالنسبة إلى الإنسان، كانت تجسيداً لإرادة الله الخفيّة وفقاً لمبدأ القضاء والقدر الذي آمنت به «الجبرية»[1] في المجتمع الإسلامي خلال القرون الوسطى، أو مقدمة لآخرة يسعى لضمان سعادته فيها. الدين لم يكن مظهراً، بل أصلاً لجذور التركيب الذهني عند الفرد. لذلك كان رجل الدين أحد أقوى الأشخاص نفوذاً في المجتمع. فثقة الناس به تبلغ حدّ التقديس، لأنها انعكاسٌ لثقة الإنسان بربه. وقد تكون أيامُ الأعياد أقوى دليل على تمسّك الانسان يومذاك بأهداب الدين، إذ يستقطب رجل الدين هذا اهتمام الناس، فيتلقى منهم شتّى أنواع الهدايا مما توافر في أيديهم من مؤن، حتى تكوّن لدى المجتمع اعتقاد بأن «المهنة» الأكثر ترفيهاً وضماناً لحياة الإنسان هي الكهنوت. فكان طبيعياً إذاً أن يقوى ميل الناس إلى الدخول في هذا

(١) إحدى الفرق الكلامية الإسلامية الداعية، كالسّنة المحافظة، إلى التوكل المطلق على الله، لأن الإنسان مسيّر بالإرادة الإلهية، وليس حراً في خلق أفعاله واختيار مصيره - كتاب «تاريخ الفرق الإسلامية» - تأليف علي مصطفى الغرابي - الطبعة الثانية ١٩٥٩ - صفحة ٢١ وما بعدها.

السلك، وأن يتخذ هذا الميل أحياناً صفة المزاحمة كلما فرغ مركز بموت كاهن الرعية[1]. كما كان طبيعياً أيضاً ألاّ يبقى الكاهن في حدود العمل الديني الصرف، بل يتعداه إلى رعاية الكثير من الأمور الاجتماعية، فيحل المشاكل فارضاً أحكامه «السامية». وقد لا تأتي هذه الحلول بمستوى الروحية الدينية، فتكون مزيجاً من مصلحةٍ شخصية ومن مهابة قائمة على تثبيت النفوذ، وأحياناً من تـطرّفٍ يرمي إلى الربح.

وما نقوله عن الكاهن الفرد في انحرافه نحو تغليب الدنيا أحياناً على الدين، نقوله عن الجمعيات الدينية. فالدير هو محورٌ للقرية، وحتى للمنطقة، تدور حوله شؤونها الدينية والخلقية وحتى المدنية. وهذا الاهتمام به يؤدي آلياً إلى اتساع رقعة ممتلكاته عن طريق المدفوعات العائدة للمهمات الدينية العامة، أو عن طريق الهدايا، وما يوقفه بعض الأثرياء من أراضيهم للأديرة تكفيراً وغفراناً. بذلك تحوّلت المؤسسات الدينية في لبنان مع الزمن إلى إقطاعيات دينية ودنيوية معاً. حتى صارت عضوية فردٍ من العائلة برهبنةٍ ما مضرب مثل: «راهب بدير ولا ببور ببحر»[2].

فمهما تكن الخدمات الروحية والثقافية والسياسية، التي أدتها المؤسسات الدينية، جليلة الأثر في المجتمع اللبناني، وهو ما لا يمكن إنكاره استناداً إلى وقائع التاريخ، تبقى مسألة التطرّف في الإنغماس بالحياة الدنيوية وتغليبها على الكثير من روادع الدين حافزاً لبعض الناس على النقد ورفض الخضوع لمشيئة الذي التزم عبادة الواجب عند التزامه عبادة ربه. لذلك

(١) إن عدم حاجتنا إلى مستَنَد تاريخي نثبت فيه حقيقة ما نورده في هذا المجال، باعتبار ضيق الفاصل الزمني بيننا وبين الفترة موضوع الحديث ووجود كثير من الناس المخضرمين بينها وبيننا، يزيد في طرافة الموضوع. ولا يزال الناس في برج البراجنة ـ الليلكة يتندّرون بقصة تزاحم العائلات هناك على سيامة كاهن مكان الذي مات في الرعيّة.

(٢) من الأمثلة الشعبية التي كانت شائعة في لبنان حتى مستهل هذا القرن. ومن وصايا الكنيسة للمؤمنين أنْ يدفعوا عُشر غلالهم لأرباب الدين كي يوزعوه على الفقراء.

وجد افتئاتُ بعض رجال الدين على خلقية الشريعة أرضاً خصبة لدى جبران، الذي سبق له أن تعرّض هو بالذات لافتئاتٍ غير عادل على حقه وكرامته من قبل المولجين على إحقاق الحق[1]. فتجمعت في نفسه عواطف حقدٍ مرير على السلطة الدينية من خلال رفضه لوضاعة انتمائه الطبقي، وللتلاحم بين الإكليروس والإقطاعيين الأثرياء. لكنه ضمّن حقده هذا دلالاتٍ واضحة على تعلقه الإيماني العميق بالجوهر الديني. فكانت انتفاضته رفضاً لواقع يخون جوهراً بهيّاً، واقعِ الدير الذي ينحرف عن جوهر الإنجيل.

في كتابيه «**عرائس المروج**» و«**الأرواح المتمردة**» يعرض جبران مجموعة من القصص الاجتماعية التي استقاها من واقع الحياة اللبنانية، في أسسها الدينية والخلقية والسياسية العامة التي كان يرتكز عليها مجتمعنا يومذاك. فأدرج فيها مشاهد مأساوية تسمح للقاريء بالتفرّج، من خلال التواء حياة الأشخاص، على التواءٍ مفجع في هرم القيم الاجتماعية. إذ إنه يُضفي على وجدان القاريء نوعاً من الحسّ الدرامي الكاريكاتوري، يهيّئه لتمثُّل أبطال قصته وأحداثها بأسى ممزوج ببعض الطرافة. فضلاً عن براعة ابـرازه لترّهـات الواقـع بشكـل «حقـول وجـدانيـة des champs de conscience»[2] تدفع بالقاريء إلى التيقن من صحة ما يقول. لقد شاء جبران أن يُظهر القروح التي يعاني منها الجسد الاجتماعي، كي يتسنّى للذين تعرف قلوبهم المحبة أن يتلمسوا القيح الذي ينزّ من هذه القروح. فنجح. ويمكننا اعتبار أقصوصة «يوحنا المجنون» في كتابه «عرائس المروج» إحدى أوضح الصور التي رسمها قلمه عن واقع التدين في مجتمعه.

---

(١) راجع الفصلين، الأول والثاني.

(٢) انصباب الوعي على غرض معين والاستغراق في التأمل به فيتعذر التنبه لشيء سواه.

يوحنا المجنون: (١)

هو شاب وحيد لعائلةٍ مزارعة فقيرة، يمتهن رعي الخراف في الحقول الممتدة حول قريته بالشمال اللبناني. وقد اعتاد يوحنا اصطحاب نسخة من الإنجيل يقرأها في وحدته مع الخراف والطبيعة. إلا أن ولوج خِرافه مرة بستاناً يملكه دير مار أليشاع وعبثها بزرعه أثارا حفيظة الرهبان، فقبضوا عليه واحتجزوا قطيعه. وعندما استرحمه يوحنا لضيق ذات يده، أجابه الرئيس أن أمر قبول الإسترحام أو رفضه عائد للقديس أليشاع المالك الأصلي، أما الرهبان فمكلَّفون من قبله بجباية أرزاقه. وأردف: «من له يُعطى ويزاد ومن ليس له يؤخذ منه». إلا أن والدة يوحنا اشترت خلاصه من الأسر بعقد ثمين، هو الشيء الوحيد الذي كانت تملكه من متاع هذه الدنيا. لكنّ يوحنا لم يرتدع، بل استغلّ تجمعاً للناس في أحد الأعياد حول رئيس الكهنة، وألقى عظةً طويلة اتهم فيها رجال الدين بالانحراف عن مبادىء المسيح، لأنهم يحلُّون البغض والتشفي مكان المحبة والرحمة، ولأنهم يفسرون آيات الإنجيل من زاوية الحياة الزمنية، غافلين عن سموّها الروحي، مغلّبين حاجاتهم الشخصية المادية على الشراكة الإنسانية التي نادى بها يسوع. فسُجن يوحنا، ثم حوكم بتهمة توجيه الشتائم إلى المكانة الرهبانية. ولكنّ ظنّهم بأنه مجنون جعلهم يُطلقون سراحه. فتمتم في سريرته: «الذئاب تفترس النعجة في ظلمة الليل، ولكنّ آثار دمائها تبقى على حصباء الوادي حتى يجيء الفجرُ وتطلعَ الشمس» (٢).

---

(١) الأرجح لدينا أن لقصة أسعد الشدياق، شقيق أحمد فارس الشدياق، أثراً في تحريض جبران على وضع أقصوصته «يوحنا المجنون» وسواها من التي هاجم فيها الانحراف في التديّن. فقد سجن أسعد في دير بوادي قنوين مدة ست سنوات لأنه اعتنق البروتستانتية، تعرّض خلالها للتعذيب ولاضطراب نفسي وصحي. ثم مات محكوماً «بالحرم الكنسي»، فلم يصل على جثمانه، ودفن في مكان «مجهول». مراجعة تفاصيل الحادثة في «أحمد فارس الشدياق - آثاره وعصره» - عماد الصلح - دار النهار للنشر - بيروت ١٩٨٠ - ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) عرائس المروج - قصة يوحنا المجنون - صفحة ٨١ من المجموعة الكاملة.

يعبِّر جبران في هذه الأقصوصة، كما في غيرها من الأقاصيص والمقالات والأمثلة، عن التمرّد المكبوت، الذي لازم عواطف الناس ومنعه التخلّف والخوف من الظهور كما ذكرنا سابقاً. ويستحيل أن يظلّ رجلٌ كجبران لامبالياً حيال أوضاع الانحراف في التديّن، طالما أن عقله قد جُبل منذ طفولته بطينة الدين[1]. فغرف من نهره شأن معاصريه الذين لا يفصلون، في أتفه شؤون حياتهم، بين الإيمان الديني والحياة العملية. ولا نشك بأن كل ما سيُنتجه جبران بعدئذ سيحمل في نسيجه خيوطاً من الإنجيل ومن التوراة، مرتداً إلى أوليّات وعيه، يوم كان التعبُّد شغل الناس الأساسي[2].

لكنّ تمرّده هذا لا يعني، على ما يبدو لنا من العبارة الأخيرة في يوحنا المجنون، إنجرافاً تشاؤمياً يقضي على كل أملٍ في حياة دينية فضلى تُعيد إلى الإنسان بهاء الفهم لرسالة الإنجيل. بل يضمّن نعيه للواقع إعلاناً متفائلاً بحتمية «انبلاج الفجر وطلوع الشمس». الأمر الذي يدل على احتواء ثورته لأفكارٍ تفاؤلية ترفض «الهدم بدون بناء»[3]، وتؤمن بقدرة الإنسان على استعادة الحلقة المفقودة بينه وبين الله، عندما يبلغ كماله المنتظر، ويُدرك القواعد الأساسية الجوهرية للتديّن الحقيقي. والقواعد هذه، التي تشكل جزءاً من «**البديهيات الحقوقية للانسان**»، نتبينها من خلال أقاصيصه في «عرائس المروج» و«الأرواح المتمرّدة»، فضلاً عن مقالاته وأمثاله وحِكَمِه في كتبه الأخرى.

* * *

---

(١) راجع الفصل الأول وأثر «العقدة الدينية» في شخصيته ونتاجه.
(٢) أخطأ جبران عندما انطلق من تصرفات فردية ليعمّم التهمةَ على رجال الدين كافة.
(٣) من المواضيع التي كانت شائعة في دراسة الأدب العربي لشهادة البكالوريا ـ القسم الأول: «جبران هدم ولم يبن».

أولى هذه **البديهيات** ـ ألاّ يكونَ الاطلاع المباشر على التعاليم الدينية وقفاً على رجال الدين، ويحرَّم على بقية المؤمنين خوفاً على العقيدة من الضياع. الأمر الذي يقضي بضرورة إلغاء «**الواسطة المعصومة**» التي تحتكر هذه التعاليم كأنها تحتكر الله ومشيئته. فمشيئة الله هي نداء لكل البشر، وملكٌ لكل البشر. ولا يجوز بالتالي أن يقتصر تفسير الكتاب المقدس على هيئة أو مؤسسة معينة، طالما أن أعضاءها بشرٌ ككل الناس. يبدو لنا أن جبران يتمرّد هنا، كما في مواضع أخرى، على الكنيسة ـ المؤسَّسة، على كل هيكلية تجمّد التراث الديني: «وفي الليالي الطويلة كان يبقى ساهراً حتى ينام والده، ثم يفتح الخزانة الخشبية ويأتي بكتاب العهد الجديد، ويقرأ منه سرّاً على نور مسرجه ضعيفة، متلفتاً بتحذّر بين الآونة والأخرى نحو والده النائم الذي منعه من تلاوة ذلك الكتاب، لأن الكهنة ينهون بسطاء القلب عن استطلاع خفايا تعاليم يسوع ويحرمونهم من نِعَمِ الكنيسة إذا فعلوا»[1].

* * *

ثانية هذه **البديهات** ـ أن يتحرّر المؤمن من «**الوثنية الدينية**» التي تبرز في تقديس الظواهر الحسية الملموسة، كعبادة الأشياء والأصنام، وبخاصة تقويم الإنسان من خلالها: «كان ذلك كله من ألفي سنة يا حبيبتي عندما كانت عواطف القلب البشري تحوم مرفرفة حول المرئيات وتخشى

---

(١) عرائس المروج، قصة يوحنا المجنون، صفحة ٦٩ من المجموعة العربية ـ إنها مشكلة قديمة تعود إلى القرون الوسطى يوم كانت الكنيسة تفرض المبادىء الدينية باسم «العصمة» عن الخطأ، كما كان الفقهاء المحافظون يمنعون العامة من حرية تأويل الشريعة الإسلامية، فاضطهد الفلاسفة في الغرب وفي الشرق، ونام المؤمنون متخدّرين بعظات رؤسائهم. إلى أن قام الإمام محمد عبده في مصر يدعو إلى إحياء أسلوب «المعتزلة» في التأويل الفلسفي العقلي للشريعة، وجبران في لبنان يدعو إلى إنزال التعاليم الدينية من تعاليها المصطنع وكسر احتكار الأقلية لها.

الدنّو من الروح الكلي الخالد »[1]. ويلمّح جبران إلى بقاء هذا الإرث عبر « **الصنمية الايمانية** » في مجتمعه. فيقول في « مرتا البانيّة »[2] إن الكاهن رفض الصلاة عن نفس مرتا الخاطئة، وأوعز بعدم مواراة جثتها في مقابر المؤمنين كي لا تدنّس مثواهم بآثامها. والصنمية هذه، التي يعنيها جبران في مرتا البانية، تتعدى رفض التقيُّد بالمظاهر الحسية، إلى رفض تنصيب الإنسان نفسه دياناً للإنسان، محل الله الذي بعث بالمرسلين لإنقاذ الخطأة وحصر إدانتهم بالخالق.

ثالثة هذه البديهيات - أن غاية الدين هي « **تحرير** » الإنسان من الخوف، ومن العبودية. لأن الله محبة، ولأن استعباد الانسان للإنسان هو نقضٌ صريح للمساواة المبدئية والفعلية بين البشر. أي إن الدين الحق يحرر الانسان من إله الإنسان، من الإله الذي خلقته التصورات الذهنية وفقاً لما تُحبّ أن يكونه الله، لا وفقاً لما هو عليه فعلاً: « تلك هي الحرية الجميلة التي تخوّل الانسان أن يقترب من القوة غير المنظورة بلا خوف ولا وجل »[3]. ويحرّر هذا الدينُ الانسان من عبوديته لبني البشر، الذين وضعوا التفرقة على اختلاف أنواعها في ما بينهم باسم التعاليم الدينية الداعية أصلاً إلى وحدة الجوهرية البشرية، وداعياً إلى التساوي في المطلق والنسبي معاً: « أؤمن بالكتاب الذي يجعلني ويجعلكم أخوةً متساوين أمام وجه الشمس. وأؤمن بالتعاليم التي تحررني وتحرركم من عبودية البشر، وتوقفنا جميعاً بغير قيود على الأرض موطىء أقدام الله »[4].

---

(١) مقال « الطفل يسوع والحب الطفل » في دمعة وابتسامة - صفحة ٣٢٢ من المجموعة العربية.

(٢) عرائس المروج - صفحة ٥٨ من المجموعة العربية.

(٣) دمعة وابتسامة - صفحة ٣٢٢ من المجموعة العربية.

(٤) قصة خليل الكافر في الأرواح المتمردة - صفحة ١٤٩ من المجموعة العربية.

رابعة هذه البديهيات ـ أن الرجل المؤتَمَن على أسرار التعاليم الدينية مدعوٌّ للنزول من برجه العاجي، والاختلاط الرسولي بالبشر، كائناً منهم ولهم، لا لنفسه: «لماذا تبتعدون (أي رجال الدين) عن البشر وقد خلقكم الله بشراً؟ إذا كنتم أفضلَ من الناس السائرين في موكب الحياة عليكم أن تذهبوا إليهم وتعلموهم، وإن كانوا أفضلَ منكم امتزجوا بهم وتعلّموا»[1]. وكأني بجبران هنا ينحو باللائمة على التيار الانعزالي التنسكي، وعلى الترهّب في الأديرة، داعياً إلى «**مجتمعية الدين**»، وإلى الصدوف بالتالي عن الممارسة التصوفية. فضلاً عن مشاعر الترفّع والكبرياء التي تتوسّل العزلة عن الناس للتعالي عليهم، نشداناً للأبهة الشخصية.

* * *

خامسة هذه البديهيات ـ أن الدعوة التقشفية التي تنادي بضرورة التعذب في هذه الحياة، أو الإماتة كما تُسمّى في التعاليم المدرسية، ليست من حقيقة الدين: «لأن واجب الانسان أن يكون سعيداً على الأرض، وأن يعلمَ سُبُلَ السعادة ويكرز باسمها أينما كان، ومن لا يشاهدْ ملكوت السموات في هذه الحياة لن يراه في الحياة الآتية»[2]. يهاجم جبران بهذه الدعوة إلى السعادة الأرضية التبشير المسيحي التقليدي القائل بوجوب تقبُّل التعاسة المعيشية على اختلافها، بحجة أنها تهيّىء للمؤمن سبيل بلوغ السعادة الأخروية، كأنما الاستبداد بالبشر هو إحسان لهم، كما هو مبرر لأرباب الدين والجاه على التمادي في هذا الاستبداد[3].

* * *

(١) الارواح المتمردة ـ قصة خليل الكافر ـ صفحة ١٣٢ من المجموعة العربية.

(٢) م. ن. ـ صفحة ١٣١.

(٣) يتلاقى جبران في هذه الفكرة، التي يكررها مرات، مع بعض المبادىء الاشتراكية التي تهاجم المتشائمين من المبشرين الدينيين الذين يشدّدون على مأساوية الحياة كشرط لولوج باب السماء، غافلين عن أن أسباب المصاعب تعود إلى نواقص في النظام الاجتماعي الاقتصادي، لا إلى إرادة الله في تعذيب الإنسان.

سادسة هذه البديهيات ـ أن التدين الحق هو الذي يوفق بين السعادة الأرضية، وبين المساواة الفعلية في التملّك الاقتصادي كشرطٍ لهذه السعادة. خصوصاً بالنسبة للقيّمين على شؤون الدين الذين يملكون الخيرات باسم ربّ البشر، وهو الذي دعا إلى اعتبار كنوز الأرض حقاً بالتساوي لكل الناس، ليكون تديّنهم تمليكاً للآخرين لا تملّكاً. ويستشهد جبران بآية للمسيح تقول: «من له ثوبان فليعطِ من ليس له، ومن له طعام فليفعلْ هكذا»[١]. ثم يكمل «لأن نفسي أبت أن تتنعّم بأموال الفقراء والمساكين، لأن روحي قد امتنعت عن التلذذ بخيرات الشعب المستسلم إلى الغباوة»[٢]. والذي يُثير في نفسه الكآبة أكثر هو الانحراف في التعاون بين الاقطاعية السياسية الاقتصادية والمؤسسات الدينية: «منذ ابتداء الدهر إلى أيامنا هذه والفئة المتمسكة بالشرف الموروث تتحالف وتتفق مع الكهّان ورؤساء الأديان على الشعب»[٣].

* * *

سابعة هذه البديهيات:

أن العصبية الطائفية هي خلل اجتماعي ينبغي التحرر منه. وقد غذى «المستعمرون» هذه الآفة حافرين فجوة بين الطوائف للتسلّط على الوطن[٤]. فلا بدّ من التآخي «أمام عين الله»[٥] انقاذاً للأمة، لأن هذه

---

(١) خليل الكافر ـ صفحة ١٣٤ ـ مأخوذة من إنجيل الرسول لوقا ـ الفصل الثالث ـ الآية الحادية عشرة.
(٢) م. ن. ـ صفحة ١٢٩.
(٣) م. ن. ـ صفحة ١٤١.
(٤) في «كتاب مفتوح إلى المسلمين» ـ مجلة الفنون ـ سنة ١٩١٣
(٥) الارواح المتمردة ـ ص ١٦٢ من المجموعة العربية.

العصبية هي دليل ضياع الدين الحقيقي فيها: «ويل لأمة تكثر فيها المذاهب والطوائف وتخلو من الدين»[1].

هذه البديهيات الدينية السبع، التي استنتجناها من مواعظ أبطاله وحبكة قصصهم وأملتها عليه غضبته الحقودة من التدين المنحرف، لم تدفع به إلى حدّ الإلحاد أو إنكار القاعدة الإنجيلية للدين. فلم ينقل تمرده من الانسان الخاطيء إلى الله، من النسبي إلى المطلق. لم تحدث عنده عملية انتقال سيكولوجي (transfert)، رافضاً الكل باسم الجزء. فأبقى على الإيمانَ الطفلي المنشأ، الذي ولج قاعه النفسي عبر التربية المهووسة بالدين التي جبلتها بطينته يدا أمه، ومدرسته، وشاعرية التراث الإيماني الملتجيء إلى وادي قنوبين[2]. فقال في «الطفل يسوع والحب الطفل»[3]: «انفتحت شفاه الروح ولفُظت كلمة الحياة (يضع الكلمتين الأخيرتين بين مزدوجين إشارة إلى معناهما الخاص) التي كانت في البدء عند الروح. فنزلت مع نور الكواكب وأشعة القمر، وتجسدت وصارت طفلاً بين ذراعي إبنة البشر... ذلك الطفل النائم على القش... قد انتزع بلطفه صولجان القوة من المشتري وأسلمه للراعي المسكين المتكيء على الأعشاب بين أغنامه». الامر الذي يذكّرنا بفاتحة **إنجيل يوحنا** «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، والكلمة هو الله... هو الحياة لكل موجود، والحياة نور الناس، والنور يُشرق في الظلمات... والكلمة صار بشراً».

حافظ جبران إذاً على إيمانه بالمسيح وبإنجيله. ولكنه ثار على التديّن وطرق ممارسته، لأن هواجس الفهم الحقوقي للحياة سطت عليه منذ طفولته. فكان تمرّده وإدراكه للقواعد الأساسية التي ينبغي أن يُفهمَ الدين

---

(١) حديقة النبي - ص ٤٥٥ عن المجموعة المعرّبة.
(٢) وادٍ عميق، تحت اقدام بشري، مليء بالصوامع.
(٣) دمعة وابتسامة - ص ٣٢٢ عن المجموعة العربية.

من خلالها ويُمارس، حصيلة معاناته الشخصية في بيئته، كما كان حصيلة المبادىء البروتستانتية السائدة في المجتمع الاميركي. ويبدو أنه أحسن هضم هذه المبادىء فاستخدمها بفكرٍ نيّر من زاويــة «معاناته» الشخصية. الأمر الذي يثبت أن الرؤيا الفلسفيةَ الجبرانية لم تكن وليدةَ المنطق التجريدي والقياس العقلاني الجاف، بل كانت استقرائيةً مبنيةً على الاستنتاج الذكي والملاحظة المباشرة لواقع الحياة وتعاليم الكتاب معاً، مقرونة بالتجربة الفردية المأساوية. وهو ما جعل إطلالته الفكرية علينا ممهورة دوماً بخاتم هذه المعاناة، كأنما تحوّلت أناه إلى مجهر يرى من خلاله الناس وأسيادهم وجسامة معاصيهم.

بيد أنّ القول بمحافظة جبران على إيمانه الديني لا يعني تقيّده الحرفي بالتعاليم التقليدية اللاهوتية. فاللاهوت وضعته الكنيسة ـ المؤسَّسة، أي وضعه الانسان كما فهم البشارة المسيحية. ويحق لجبران كما يحق لغيره، طبقاً للقاعدة البديهية الأولى التي يرفض فيها تجميد التراث واحتكاره، وللقاعدة الثالثة التي توضح إيمانه بالدين المحرِّر، أن يُعيد النظر في هذا التراث اللاهوتي فيفسر المعتقد كما يراه. وقد فسّره كما يراه، فأحدثت آراؤه تأثيراً عميقاً في بنية الكنيسة الشرقية وذهنية القيمين على شؤونها، فارتدعت عــن شــوائــب كثيرة. كما ان فئــات مــن المؤمنين المفــرطين في نــزعتهــم «التقدمية» دعت إلى بعض ما نادى به جبران من مفاهيم التحرر، ومارست عملياً نداءات طريفة له، خصوصاً منها دعوته إلى حمل «السكة والكور والمطرقة والطنبور»[1] عند ممارسة الصلاة. فأنشدت تراتيل طروبة، ورقصت على إيقاعات متحررة من اللحن الحزين. ثم إن تفسيره هذا لم يكنْ أيضاً تفسيراً تجريدياً تحليلياً منفصلاً عن ذاتيته. فقد ظلت رواسبُ صباه تفعل فعلها الدينامي في عقله، حتى عندما انتقل من البحث المباشر في شؤون بيئته إلى معالجة مسائل إنسانية شاملة تهمّ الانسان في كل زمان

(١) النبي ـ ص١٣٣ عن المجموعة المعرّبة.

ومكان. هكذا نقل رأيه في التدين من نطاقه النسبي اللبناني، إلى نطاقه المطلق الانساني. فكانت ثورته على الانسان الذي يُدين الانسان الحي فيستعبده، دافعاً له كي يرفض الدينونة في الآخرة، إيماناً منه بقدرة الانسان على الخلاص الذاتي عبر «**التقمص**». وهو، بعرفه، عودة الانسان مراتٍ عدة إلى الحياة، فيتكامل شيئاً فشيئاً عبر هذه المراحل الحياتية، ليبلغ في النهاية كماله المرتجى ويتّحد بالله.

كما كانت ثورته على المتديّنين وعلى صورة أبيه السلطوية دافعاً لرفضه مفهومهم لله. كأنما رفضه لمجتمعه ولأبيه الفاسدين مدعاةٌ لإبطاله الإله ـ الشخص المنفصل في تساميه عن الناس، وللإنطلاق من عبادته لذاته كي يوحّد بينها وبين الله، أي بين الانسان الكامل والله الدائم الخلود في الكون. فاستقرّ على نظرة «**حلولية**» تُبطل الفاصل بين الانسان والعالم والله، ليصير الكلُّ في الواحد والواحدُ في الكل.

وسنرى في اللاحق من هذه الدراسة تفصيلاً لهاتين النظرتين الفلسفيتين في التقمص والحلولية، اللتين تكمّلان بديهيات التديّن السبع، وانصبابهما معاً في شخص «**يسوع**»، الذي غذّى الخيال الجبراني طفلاً يولد في مذود كالتعساء من أبناء بلاده، ونبياً يُصلب كقومه المصلوبين على جلجلة الفزع من الاضطهاد، وناهضاً من الموت كالقيامة المرتجاة لوطنه النموذجي، وكاملاً كالإنسان السائر بفطرته نحو التفوّق. فإذا يسوع ابن الانسان مستهلُّ الزمان ومآله النهائي.

مرحلة ثانية - بديهيات الحبّ

ثلاثة حوافز حثّت جبران على الدفاع عن حقوق المرأة الشرقية بما لم يجرؤ على التصريح به كاتب في عصر النهضة.

أولها تجربته الشخصية المؤلمة مع حلا الضاهر التي حيل بينه وبينها، وهو فتى، بسبب التفاوت الطبقي كما عرفنا في «سيرته».

ثانيها تجربة أمه في زواجاتها الثلاثة التي أورثتها، كما رأينا، شتّى التهم والأقاويل، فضلاً عن معاناتها، ومعاناة العائلة كلها، من قساوة مزاج الوالد خليل جبران.

أما ثالثها فهو الانفتاح الوجداني على الحرية الإنسانية، الذي اكتسبه جبران من الثقافة الاميركية والأوروبية.

كانت هذه الحوافز الثلاثة منطلقات له، انفعالية وعقلية، للدفاع عن الأنثى - الضحية، وللبحث عن «أمومة» ضائعة في فوضى المفاهيم الخلقية الموروثة. وإذا أضفنا إلى ذلك ميله الخفي إلى التماهي بالأم (الفصل الثاني) في تقمص شخصيتها وتحويل حقوقها إلى حقوق له شخصية، استنتجنا أن الرجل كان يدافع عن نفسه اذ دافع عن أمه وعن المرأة عامة، وأن غاياته الذاتية تحوّلت إلى غايات اجتماعية وطنية.

* * *

درج الباحثون على اعتبار «الاجنحة المتكسرة» الرواية الأكثر تعبيراً عن آراء جبران في الحب والزواج. وهو ما لا نسلّم به، بالرغم من اعتقادنا أنها أشد قصصه التصاقاً بآلامه الشخصية، وإنْ كانت لا تمثل حادثة واقعية معينة، على حد تصريحه لماري هاسكل. وقد يكون لنهجها الرومنطيقي، الموافق لهواجس المراهقين، أثر في إهمال سائر أقصوصاته. فقد عرض في هذه الأقصوصات الكثير من استنتاجاته، الفلسفية المنحى، حول المرأة والحب، متجاوزاً ما ارتقى إليه في «الاجنحة المتكسرة». لذلك نستهل حديثنا عن مسألة الحب عنده بقصة «وردة الهاني» من كتابه «الأرواح المتمردة».

* * *

وردة الهاني:

وردة فتاة أجبرها ذووها على الزواج من رجل مُسنّ وثري، بالرغم من أنها لا تحبه. فأمضت معه زمناً قاست فيه الكثير من مرارة الحرمان. الامر الذي دفعها إلى الارتباط بعلاقة عاطفية مع رجل آخر، ما لبثت أن تزوجته تاركة الزوج الذي قيدتها به التقاليد. وجمعتها الظروف بجبران، فقصّت عليه حكايتها الطويلة مستفيضةً في تحليل مأساتها، وفي إبداء أفكارها التحررية. فكان حديثها لسان حال جبران الذي توسّع في نقد التقاليد والطبقية والشريعة، لينتهي به المطاف إلى عقدةٍ يمكن اعتبارها ذروة ما وصل إليه التمرّد الجبراني من رفضٍ لمباديء الشرق الأخلاقية ومقاييسه. وهذه العقدة ليست ثورته على الأهل يجبرون بناتهم على الزواج ممّن لا يُحببن، وليست قبوله في أن تفضح المرأة، بلسان وردة، خصائص حياتها الزوجية عن طريق التشهير بمن ائتمنها على أسراره. بل هي دعوته الصريحة للمرأة كي تكسر الطوق العائلي، متحدّيةً سوء السمعة، إيثاراً للعيش بحرارة الحب على العيش بصقيع الحرمان. وهو تطرّف قد يجعل منه داعياً

إلى الانفلاش الغريزي والتحرّر من كل ضابط أو مقياس اجتماعي، على حد اعتقاد **مي زيادة**[1] **ومصطفى لطفي المنفلوطي**[2]، واعتبار المقياس الفردي أساساً للسلوك الاجتماعي. إن هذه الظنون، بالرغم من صوابها ظاهرياً، تزول عند تحليلنا لمنطق الحادثة. فالسَّيدة وردة لم تختر زوجها الأول بملء إرادتها، لذلك لم تكن منطقياً وحقوقياً مسؤولة عمّا سيحـدث لها معه في المستقبل. فكانت ردة فعلها الشخصية على الضغط الذي فُرض عليها مساويةً في عنفها للعنف الذي اقترن به هذا الضغط. وكما أن الناس يحلّلون لأنفسهم حقَّ تحطيم إرادة الفرد في أموره الشخصية، عليهم أن يحلّلوا لهذا الفرد حقَّ تحطيم إرادتهم في روابطهم الاجتماعية. لكن وردة كائن فرد، يواجه جماعة متصلبة. فكان جبران نصيرها. وربّ متسائلٍ كما تساءل مصطفى لطفي المنفلوطي ومي زيادة: ألا ينهار البناء الاجتماعي إذا ما تصرّفت كلُّ سيّدةٍ كما تصرّفت وردة؟ نُجيب بلسان جبران وبما لم يعنه جبران إلا ضمنياً: عندما تستتب حرّية الاختيار لدى المرأة يصحّ تحميلها مسؤولية عبثها بالحياة الزوجية. المهمّ هو المنطلق، أي أن تتحرّر الأذهان من ميول استعباد الناس لبعضهم البعض، إذاً لما كانت وردة ولا نظيرات وردة تزوّجت أو تزوجن كهولاً أثرياء، ولما تحطَّمت عائلة كبيت وردة نشداناً للسعادة المفقودة. وينبغي ألاّ ننسى أخيراً أن نسبة التمرّد تُقاس بنسبة الاستعباد. لذلك تطرّف جبران تاركاً للزمن الآتي مهمّة التوفيق بين منتهى الحرية التي يبدو نصيراً لها، ومنتهى الضغط والأسر اللذين يبدوان مقدّسين في بيئته. وقصارى الكلام أن جبران انتهى، في مرحلة تمرّده على مجتمعه، إلى البديهيات التالية حول المرأة والحب:

---

(١) في رسالة من مي إلى جبران ـ عن «جبران حياً وميتاً» لحبيب مسعود ـ صفحة ٥١٥.

(٢) حبيب مسعود في «جبران حياً وميتاً» ـ صفحة ٧٦٠.

أولى هذه البديهيات:

ـ هي أن يكون للفتاة حقٌّ تقرير مصير حياتها بالاختيار الحرّ لزوجها، أسوةً بالرجل. وهو حقٌّ لم تكن التقاليد المشرقية العربية تُقرّه. فيسحق الأهل إرادة الفتاة ويقرّرون باسمها ما هي مدعوّة لأن تعيشه مدى عمرها. ويعود ذلك إلى نظرتهم لها ككائن متدنٍّ، فلا يفهمون أية مأساة تمرّ بها، الأمر الذي يقودها إلى أن تحيا مصيرها الأسود بحزنها ودموعها. إنهم لا يُدركون مثلاً لماذا عليها أن تحبّ لتتزوّج، فعليها أن تتزوج ثم تحب: «هؤلاء البشر الذين يجيئون من الأبدية ويعودون إليها قبل أن يذوقوا طعم الحياة الحقيقية، لا يمكنهم أن يُدركوا كنه أوجاع المرأة عندما تقف نفسها بين رجل تحبه بإرادة السماء، ورجل تلتصق به بشريعة الأرض. هي مأساة أليمة مكتوبة بدماء الأنثى ودموعها يقرأها الرجل ضاحكاً لأنه لا يفهمها»[1]. وهي مسألة كتب أدباء النهضة حولها المقالات الكثيرة، وأخصّهم ولي الدين يكن في «الصحائف السود»، حيث يصف لنا بشكل مأساوي قَدَر الفتاة الشرقية الأسود في الانصياع لرغبات ذويها لتكون «المجهولة التي تُزفّ إلى مجهول».

* * *

ثانية هذه البديهيات:

ـ هي أن ممارسة الحب الحقيقي، أو إتمام زواج الأنثى وفقاً لهذه الممارسة، هو «**مبدأ تحريري**». أي إنه يحررها ككائن حي عاقل مما هو مضاد للعقل وللفطرة. والذي يعارض العقل والفطرة هو ناموس الخطيئة في شرائع الناس وتقاليدهم، الذي يقودها إلى عبودية الإثم بمجرّد ارتداعها عن إكفاء فطرتها حقها: «أما الآن فصرت طاهرة نقية لأن ناموس الحب

---

(١) الأرواح المتمردة ـ صفحة ٩١ من المجموعة العربية. (قصة وردة الهاني).

قد حرّرني. وصرت شريفة وأمينة لأنني أبطلت بيع جسدي بالخبز وأيامي بالملابس»[1]. والحب - التحريري هذا يشكّل عاملاً دينامياً رئيساً في نظرة جبران الفلسفية إلى الحرّية كما سوف نرى.

* * *

ثالثة هذه البديهيات - هي ضرورة رفض «الزواج - الصفقة» الذي كان يتم بين ذوي العروس والعريس، إذ كانوا يختارون بعل الفتاة استناداً إلى ملكيّته التي تضمن الرفاهية المادية، لا وفق باطنه الروحي لإقرار التلاحم بين كائنين يجمعهما الهوى. ويستعيد جبران هنا الإيمان بدور الرومنطيقية في الرباط الزوجي، متمرّداً على زوال هذه الرومنطيقية في البيئتين اللتين خبِر الحياة فيهما: المجتمع القديم الذي تستعبده التقاليد والمفاهيم الخاطئة البالية، والمجتمع الحديث المغالي في مدنيته. وسوف نرى، في فصول قادمة، أيّة أهمية يعطيها جبران للسلوك الرومنطيقي المتحرّر من رواسب التاريخ وقيود العقلنة الجافة. فنكتفي هنا بالتركيز على هذه العلاقات الروحية بين الناس، التي تُبطل المتاجرة بالزواج، وتمنع الأهل في المجتمعات المتخلّفة، والفتاة في المدنية الحديثة، من النظر إلى شريك الحياة على ضوء مبدأ الربح والخسارة: «عرفت أنّ سعادة المرأة ليست بمجد الرجل وسؤدده، ولا بكرمه وحلمه، بل بالحب الذي يضمّ روحها إلى روحه، ويسكب عواطفها في كبده، ويجعلها ويجعله عضواً واحداً في جسم الحياة وكلمة واحدة على شفتي الله»[2].

* * *

رابعة هذه البديهيات - هي الحق المطلق في الطلاق. أي أن يكون

---

(١) المجموعة العربية - صفحة ٩٣.

(٢) م. ن. صفحة ٩٠.

للمرأة حقٌّ الإنفصال عن زوجها والاقتران بآخر، عندما تنطفيء شعلة الحب بينهما، وليس فقط عند ثبوت زواجها القسري منه، كما يُستدلّ من ظاهر النَّص في «وردة الهاني»، وما تُجيزه قوانين الزواج في الكنيسة الكاثوليكية. فالإنفصال التام لإنشاء حياة زوجية أخرى جديدة، هو ضرورة نصَّت عليها، برأيه، الإرادة الإلهية وشريعة الحب بين البشر: «هم لا يعرفون شريعة الله في مخلوقاته، ولا يفقهون مفاد الدين الحقيقي، ولا يعلمون متى يكون الإنسان خاطئاً أو بارّاً... فويلٌ لمن يقضي وويل لمن يُدين»[1]. ويستند جبران في ذلك إلى بطلان المقياس التقليدي للفضيلة. فيستعرض حالاتٍ عدة تُخفي آلاماً بشريةً كبيرة، ورذائل لا تُحصى، ومع ذلك تظل الفضيلة فيها مُصانةً بعرف المجتمع: رجلٌ تزوّج امرأة طمعاً بثروتها ويُبيح لنفسه خيانتها، ويكون صمتها فضيلة. مفكّرٌ اقترن بجاهلة فاضطر لأن يُنشيء علاقة مع أخرى، لا يكون فاضلاً إلا إذا ارتدع وعاد إلى زوجته: «هؤلاء هم المتزوجون الذين يقترنون بالأجساد ويتنافرون بالروح ولا شفيع بهم أمام الله سوى جهلهم ناموس الله... أنا لا أكرههم بل أكره استسلامهم عفواً إلى الرياء والكذب والخيانة... إن السماء لا تريد أن يكون الإنسان تعيساً... لأنه بسعادة الإنسان يتمجَّد الله»[2].

* * *

خامسة هذه البديهيات - هي الروحانية في الحب. فقد صرّح جبران مراراً بتمرّده على اللعبة الجسدية في الحب، وتعلّقه به بُعداً روحياً مغذياً للخيال البشري، ونابعاً من جوهرية الإنسان الخالصة من كل اعتبار عضوي: «وذا عمر أنفقه نيرون في سوق المظالم، ووقفه قارون على مذبح

(١) المجموعة العربية - صفحة ٩٢ - ٩٣.
(٢)م.ن. - صفحة ٩٥ - ٩٦.

المطامع، وطمره دون جوان في قبر الجسديات»[1]. أو قوله في المواكب:

والحب إن قـادت الأجسـام مـوكبـه
إلى فـراش مـن الأغـراض ينتحـر[2]

وهو ما كنّا قد استنتجناه في تحليلنا لنفسيته (الفصل الثاني) ففسّرنا ارتداعه عن الوصال الجنسي، أحياناً، على أنه نتيجة لميوله الأوديبيّة، ولوقوعه أسير هاجس البتولية، فضلاً عن العبادة الجنسية للذات (libido narcicique) التي جعلته انطوائي المزاج، ومحكوماً بعقدة «الإثم»[3].

سادسة هذه البديهيات - هي ضرورة إرجاع ظاهرة الحب عند البشر إلى جوهر **أنطولوجي كينوني**. فيكون هذا الحب مظهراً إنفعالياً لغاية كونية مزروعةٍ في الوجود منذ بدئه وحتى اللانهاية. الأمر الذي يؤدي إلى اعتبار الكائن الذي يستشعر الحب متصلاً بهذا البدء الكوني، بالله، مندفعاً حتى اللانهاية بألوهةٍ تمشي على الأرض: «أول نظرة من الرفيقة تشابه الروح الذي كان يرفّ على وجه الغمر ومنه انبثقت السماء والأرض. أول نظرة من شريكة الحياة تُحاكي قول الله: كنْ»[4]. ويقول: «القران هو اتحاد ألوهيتين على إيجاد ألوهيةٍ ثالثة على الأرض»[5]. ولنا في مقال «الطفل يسوع والحب الطفل»[6] أوضح دليل على الدمج الأنطولوجي عنده بين الحب والله.

* * *

(١) دمعة وابتسامة - صفحة ٣٠٩ من المجموعة العربية.
(٢) المواكب - صفحة ٣٥٩ من المجموعة العربية.
(٣) بالرغم من اتهام المهاجرين اللبنانيين له بأنه «زير نساء» - جبران حياً وميتاً» لحبيب مسعود - صفحة ٨٣٧.
(٤) دمعة وابتسامة - صفحة ٢٩٦ من المجموعة العربية.
(٥) دمعة وابتسامة - صفحة ٢٩٧ من المجموعة العربية.
(٦) م.ن. - صفحة ٣٢٢.

هذه البديهات الحقوقية الست ليست كلَّ ما أراد جبران قوله في الحب والمرأة. فقد قال أشياء كثيرة يصعب حصرُها في قسم من دراسة، وهي تحتاج إلى كتاب مطوّل كي نَطال أبعاد الاهتمام الجبراني بهذه المسألة. نكتفي هنا بالإشارة إلى أنه لم يوضح ما إذا كان يناصر إعطاء المرأة الحقوق السياسية أو القيادية في المجتمع أسوةً بالرجل. فقد بقي صامتاً حيال هذه النقطة[1]. الأمر الذي يؤكد أن المرأة بقيت في وجدانه الكائنَ الجميل الحنون الذي يعبّر، بالرعاية الوالدية والإثارة الجمالية، عن السعادة الحقة والحرية الحقة اللتين يطالها الانسان عندما يصير واحداً مع ذاته ومع الكون ومع الله بواسطة المحبة. لقد ولدّت شخصية المرأة «عقدة هاجسية» في قاع النفس الجبرانية. فإن غالبية مقالاته وأقاصيصه، خصوصاً في المرحلة الأولى من حياته الفكرية عبر كتبه عرائس المروج، الأرواح المتمردة، الأجنحة المتكسرة، ودمعة وابتسامة، تتضمَّن دائماً، وبأشكال مختلفة، ذكراً للأنثى، الأنثى الحبيبة، أو الحورية، أو الأم، أو الفتاة المظلومة، أو الصبيَّة التي ترشِد بالمواعظ... الخ فصار الكون عنده كلمة حلوة على شفتين حلوتين. لكنه استمرّ يعتبر أنثى وطنه صورةً لأمته المظلومة، ومدعوة لأن تبني مستقبل هذه الأمة كما قُدّر لأمه أن تبني مستقبله الفكري. فرسم وجه امرأة وعنونه «وجه أمي وجه أمتي»، وقال جملة ذات دلالة مهمة: «أليست المرأة الضعيفة هي رمز الأمة المظلومة؟... إن المرأة من الأمة بمنزلة الشعاع من الجسد»[2]. لقد دافع الكثيرون عن المرأة، لكنّ احداً منهم لم يدافع، في عصر النهضة، كما فعل جبران في دفاعه عن وجه امته عبر وجه امه.

أما قوله في حفّار القبور[3]: «الزواج عبودية الإنسان لقوّة الاستمرار.

(١) باستثناء بعض إشاراته العابرة والغامضة، كقوله في رسالة إلى مي زيادة «في عقيدتي أنه إذا كان لا بد من السيادة في هذا العالم فالسيادة يجب أن تكون للمرأة لا للرجل».

(٢) الأجنحة المتكسرة ـ ص ٢١٣ من المجموعة العربية.

(٣) العواصف ـ صفحة ٣٦٩ من المجموعة العربية.

فإن شئت أن تتحرّر طلّق امرأتك وعش خالياً»، فهو مغالاة شارفت عنده حدّ الرفض الجذري للوجود برمّته. ولم يكن قصده، في اعتقادنا، الهدم الفعلي للخليّة العائلية في المجتمع، بل هدْمَ غالبية الأسس الخاطئة والكاذبة القائم عليها بنيان المجتمع البشري. ويبدو لنا أن ترداده لكلمتي الموت والأموات الذين ينبغي مواراتهم التراب تحريراً للحياة من العبيد، هو ردة فعلٍ غاضبة ضدّ المآسي التي آلمت الوجدان البشري قبيل الحرب العالمية الاولى وأثناءها. والعاصفة لا تستثني شيئاً عندما تهب ريحها، لذلك عصفت غضبته بكل المقاييس ومن ضمنها الزواج. وهو، بالرغم من بقائه عازباً، واعترافه في أحاديثه الشخصية أنه يخاف من الزواج (سيرته)، لم يقطع في الأمر بعد كتابه «العواصف». بل صرّح مراراً بمناصرته «الفكرية» لمبدأ الزواج. ولنا في النبي[1] ما يؤكد من أنّه وقع في العواصف، كما في كتابه المجنون، تحت سطوة الانفعال. وينبغي في كل حال ألاّ يغرب عن بالنا أنّ رأيه هذا في «حفار القبور» هو جزء من أفكار كثيرة متلاحقة، تنصبّ على عقدة أساسية قيّدت إدراكه، هي البحث عن العدل بين البشر. فمهرته هذه الحاجة إلى العدالة بطابع الإصرار حيناً، والتمرد حيناً آخر، وحتى بطابع الهذيان. ونحن لا نلوم الضحية إذا تخبطت بدمائها ووزعت تهمها على البشر أجمعين. لا نلومها إذا نسفت أساسات المجتمع الذي سبق له أن ذبحها.

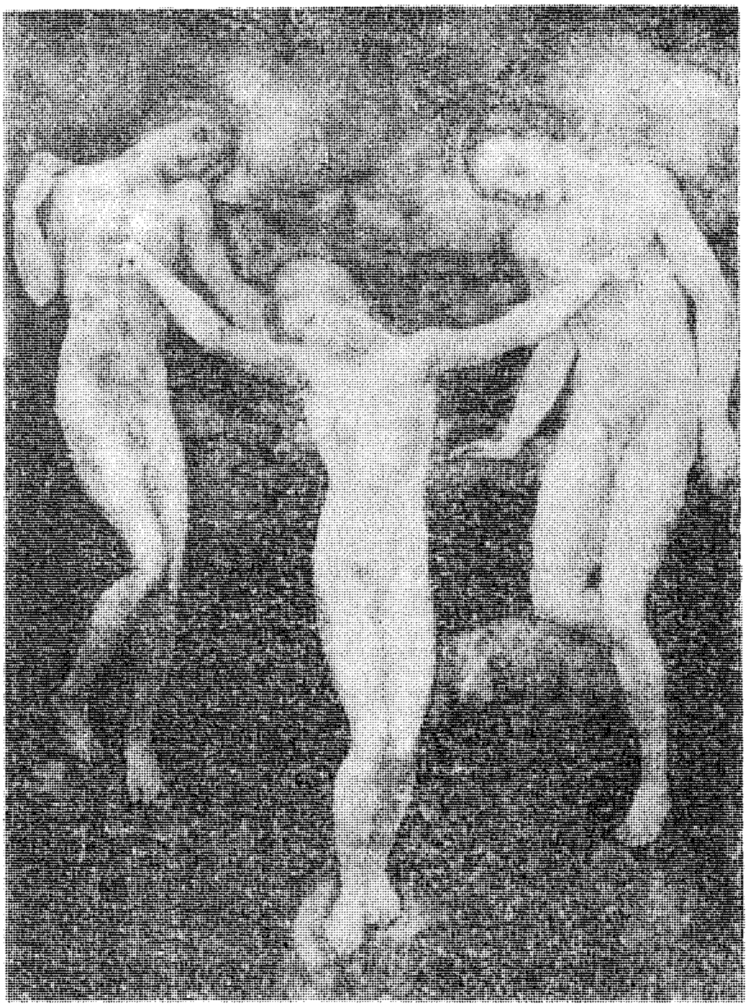
* * *

(١) فصل الزواج ـ صفحة ٨٩ من المجموعة المعرّبة.



وجه أمي وجه أمتي

تمرّده القومي يتفجر عبر طيف أمه الحزينة



أنثى مصلوبة على أهواء البشر تمثّل الفطرة في توقها
الأليم إلى براءتها الأولى

مرحلة ثالثة - بديهيات المساواة والطبقية

كان المجتمع اللبناني، حتى مستهل هذا القرن، مكوَّناً من رتب تصاعدية تبدأ بابن الشعب، العامل أو الشريك للمالك في الغلال لتعهّده صيانة الأرض، مروراً بكبار الملاّكين وارثي الثروات وألقاب الشرف، وتنتهي بقمة الهرم أي بالأمراء والمشايخ. وبالرغم من أنّ الاقطاعي في لبنان لم يكن يملك الأشخاص على طريقة اقتناء الرقّ عند الأقدمين، فإنّ عامة الشعب كانت تعيش في بؤس اقتصادي مرير، وفي جوّ من الظلم والتعسّف كفيل بإشعال الروح الثورية لدى الناس، إذا ما وافق فترة الظلم هذه وعيٌ من الشعب لواقعه كما حدث سنة ١٨٥٨ مع ثورة العامّية أو الفلاحين وقائدها طانيوس شاهين. وقد شغلت مسألة الظلم والبؤس هذه بال جبران كثيراً، حتى إنك لتشعر بالضيق أحياناً لكثرة ما يورد في كتبه من صور لحالات التعاسة، ولأفكار إصلاحية تدعو إلى الخلاص من مخلّفات التاريخ. كأنما الرأفة بالمساكين وضرورة تمرّدهم على مسكنتهم هاجسٌ يقضّ الذات الجبرانية من الأعماق. فيبدو وكأنه الضعيف الذي ظُلم، وعُذّب، وسُلب حقه في العيش الكريم. فاستصرخ شركاءه في الذل أن يحطّموا قيود عبوديتهم وفاقتهم، ويفضحوا عبادة الإنسان لمظاهر التأنّق، وجشع التخمة، والاستعلاء على سواه من البشر. وقد اخترنا قصة «مرتا البانية» من «عرائس المروج» كمثل من المعالجات العديدة التي

وردت في آثار حبران، لأنها تصوّر بشكل مأساوي مسألة الظلم الطبقي، ونوضح أكثر من سواها مشكلة هذا الصراع الطبقي من خلال المرأة، الكائن الذي شكّل مجهراً راقب جبران من خلاله مساوىء مجتمعه ليضع أفكاره الإصلاحية.

* * *

مرتا البانيّة:

مرتا فتاة يتيمة التجأت إلى عائلة فقيرة في الجبل اللبناني حيث عملت راعيةً للخراف مقابل إيوائها. وتشاء المصادفة أن يلتقيها يوماً فارسٌ تظهر عليه دلائل الترف. فأغواها، ولم تسعفها قواها المحطَّمة على صدّه، فاستسلمت لكلامه المعسول ولجواده ينقلها إلى بيت منعزل، حيث راودها عن نفسها فخضعت لمشيئته. ثم سلَّمها لأصدقائه الذين ضاجعوها، وتركوها وحدها فريسة العزلة والفقر، وفريسة الذل في أحشائها. ومضت سنون لم يُعرف خلالها شيء عن أمرها. لكنّ أخبارها وصلت إلى مسامع جبران، الذي تعرف يوماً إلى ولد يبيع الزهور في بيروت. فسأله عن أهله، وعرف منه أن والدته هي تلك التي علم بقصتها منذ سنين واختفت. فاصطحبه إلى بيته حيث وجدها عليلة، تنازع الموت في بؤرةٍ للبغاء احتمت فيها مرتا سبيلاً للعيش مع ولدها. فدار بينها وبين جبران حوار مليء بالكآبة، وبالتمرّد على افتقار المجتمع إلى العدل، وطغيان طبقة النبلاء؛ وحرمان المرأة من شرف الحرية، إلى ما هنالك من نقدٍ مبطَّن لتحكُّم القدر والتقاليد بمصير الإنسان. ثم ماتت المرأة لتنتهي مأساتها برفض الكاهن الصلاة عن نفسها ودفْنها بين الأموات المؤمنين، كي لا تدنّس مثواهم بعهرها.

يبدو لنا أن جبران لم يختر فتاة يتيمة بطلةً لقصته، ولم يجعلها تأوي إلى بيت عائلة ثرية او متوسطة الحال بل جعل مأواها في بيت بائس، إلا

ليكمل الصورة التي يحاول إخراجها من تضاعيف مشاعره، عن قساوة الأثرياء وافتقار قلوبهم للشفقة والرحمة. وقد يكون إيثاره الكلام عن فارس نبيل وغني لقيها وراودها عن نفسها ثم تخلّى عنها، بدل الكلام عن رجل مزارع وفقير يلقاها ويراودها ثم يُهملها، أوضح دليل على أن مرماه البعيد كان هذه الطبقةَ من الناس التي تكتنز الثروة وتفتقر لغنى النفس، وهذه الضمانَة لحياة المشرّدين التي لا يمكن أن تؤمَّن إلاّ بالتعاطف بين الفقراء من البشر. علماً بأن لقاء الفتاة براعٍ مثلاً أو بمزارعٍ، هو أكثر انطباقاً على حيثيات المكان والزمان اللذين حدثت فيهما هذه المأساة، من اللقاء بإنسان غني « نبيلٍ » لا يتردد إلى الحقول إلا لماما. ويأتي « بيت البغاء » الذي عاشت فيه مرتا، والذي لم يُحجم جبران عن زيارتها فيه زيارة الإنسان المُحب لإنسانٍ بائس مسكين، فيستكمل الوجه الدرامي للقصة، وهو رفض المجتمع المكبّل بسلاسل التقاليد والأقنعة الخدّاعة لكائنٍ مثل مرتا أسقطها ظلم الغني في بؤرتها، كما يُسقط أصحاب ألقاب الشرف والغنى من ليس لهم مثل هذه الألقاب في بؤر التعاسة. أما عطفه عليها فهو تعاطف وجداني عميق بينه، إنساناً عرف ذلّ الحياة ومآسيها، وبينها كائناً جسّد ترّهات ذلك المجتمع وإسفافه. إن لفي حلقات هذه الأقصوصة دعوةً ضمنية للبائسين من الناس كي يعرفوا مصدر بؤسهم وكيفية الخلاص منه. وهي دعوة تطرح على بساط البحث عِظمَ الحس الإنساني الذي اتّسم به أدب جبران، وبهاء الإيجابية الاجتماعية التي يسعى إليها في دعوته لهدم أسس مجتمعه الفاسد. وعندما نقول الإيجابية نعني أن هذا الهدم لم يقده إلى الصدوف عن محاولة البناء. فبين كلمات جبران الانفعالية، ومواعظه الاستعلائية الأسلوب، تبرق أحياناً خطرات فكرية تفضح مراميه، وتدلّنا على مكامن الداء وكيفية التداوي، بتعبير صريح حيناً وإيحائي حيناً آخر. فهو يستشعر حيال المساكين الطيّبين من البشر عاطفةَ حبٍ يندر مثيلها في أدب النهضة. لذلك لم يردع نفسه، في غالبية ما دبّج من مقالات خلال الفترة الأولى من حياته الفكرية، عن التركيز حتى الهوس على

ضرورة عودة الإنسان إلى هؤلاء المنسيين من البشر. كأنه بذلك يودُّ لو يعود القهقرى إلى صباه في بشرّي ويحظى من قبل الناس على ما يطالبهم به اليوم، قائلاً لهم: كنت فقيراً، كنت مسكيناً، ولكنني كنت مظلوماً، فردّوا لي حقي. وها هو اليوم يردّ إلى أخوته في الشقاء بعض حقهم على الناس وعليه: «أنتم يا أحبائي الضعفاء شهداء شرائع الإنسان»[1]. وهذا الحق الذي يردّه لهم نستنتجه من خلال البديهيات التالية:

* * *

أولى هذه البديهيات - أن الملكيّة الإقطاعية للأراضي لم تحصل بناءً لمبدأ حق، بل استناداً إلى «**شريعة القوة**» التي تغتصب ملكية الضعيف، إستناداً إلى حق القوة لا إلى قوة الحق: «ألا يوجد بينكم شيوخ يعلمون أن الأرض التي تحرثونها وتُحرمون غلّتها هي لكم، وقد اغتصبها والد الشيخ عباس من آبائكم عندما كانت الشريعة مكتوبةً بحدّ السيف؟»[2].

* * *

ثانية هذه البديهيات - أن الأثرياء العائشين في البذخ والترف، مالكي الأرزاق والثروات، لا يُقيمون لسموّ الأخلاق وزناً. فرفاهيتهم تجرّهم إلى اقتراف الرذائل انقياداً وراء الشهوات، وفقداناً للفضيلة: «أنظر إلى هذه المنازل الجميلة والقصور الفخمة العالية حيث يسكن الأغنياء والأقوياء من البشر، فبين جدرانها المكسوّة بالحرير المنسوج تقطن الخيانة بجانب الرياء، وتحت سقوفها المطلية بالذّهب المذوَّب يُقيم الكذب بقرب التصنّع»[3]. أما الفقراء من الناس، فلا يتسرّب إلى نفوسهم اليأس والخوف والملل، بل يتّصفون بفضيلة القناعة وشرف النفس: «نحن أكثر

---

(١) دمعة وابتسامة - صفحة ٢٨١ من المجموعة العربية.
(٢) الأرواح المتمردة - صفحة ١٥٠ - ١٥١ من المجموعة العربية.
(٣) الأرواح المتمردة - صفحة ٩٣ من المجموعة العربية.

من القرويين مالاً وهم أشرف منا نفوساً... نحن عبيد مطامعنا وهم أبناء قناعتهم. نحن نشرب كأس الحياة ممزوجة بمرارة اليأس والخوف والملل، وهم يرتشفونها صافية »[1].

* * *

ثالثة هذه البديهيات - أن ملكيّة وسائل الإنتاج يجب أن تعود إلى العامل المنتج، لا إلى سواه ممّن لا ينتج: « منذ تلك السنة إلى أيّامنا هذه أصبح كل فلاح في تلك القرية يستغل بالفرح الحقل الذي زرعه بالأتعاب، ويجمع بالمسرَّة ثمار البستان الذي غرسه بالمشقَّة، فصارت الأرض ملكاً لمن يفلحها، والكروم نصيباً لمن ينقبها ويحرثها »[2]. وهو المبدأ الذي تُنادي به الاشتراكية إذ تُبطل الواسطة بين العامل ووسيلة الانتاج، فتجعل علاقته بها مباشرة، أي علاقة مالك بملكه. ويتضح لنا أكثر فأكثر ميل جبران إلى « **النظم الاشتراكية** » في اعتقاده أن الإنسان مدعو بالضرورة إلى العمل الفعلي كي يعيش، ولا يحق له بالتالي استغلال جهد الآخرين، فيقيتونه بعملهم معتقدين خطأ أنه هو الذي يُطعمهم بماله: « قد سمعتم بأن الله قال للإنسان: بعرق جبينك تأكل خبزك. فلماذا يأكل الشيخ عباس خبزه مجبولاً بعرق جبينكم؟ »[3]. وهذه الأفكار لا يراها جبران غريبة عن الإنجيل. فالنداء الإنجيلي « تأكل خبزك بعرق جبينك »، وقول المسيح « قد سمعتم بأن يسوع الناصري قد قال لتلاميذه: مجاناً أخذتم مجاناً أعطوا. لا تقتنوا فضة ولا ذهباً ولا نحاساً »[4]، أو قوله « من له ثوبان فليعط من ليس له ومن له طعام فليفعل هكذا »[5]، كلها برأي جبران أدلّة صريحة

---

(١) عرائس المروج - صفحة ٥٩ من المجموعة العربية.
(٢) خليل الكافر في الارواح المتمردة - صفحة ١٦٥ من المجموعة.
(٣) صفحة ١٥١ من المجموعة العربية.
(٤) صفحة ١٥١ من المجموعة العربية.
(٥) صفحة ١٣٤ من المجموعة العربية.

على التوافق التام بين ما يدعو إليه هو من عدل اجتماعي وبين التعاليم الحقيقية للمسيحية.

* * *

رابعة هذه البديهيات - أن الحصول على هذه الحقوق لا يتم بالصبر والصلاة، ولا يتم خصوصاً بالخضوع للأثرياء خضوعَ العبيد لأسيادهم: «أي شيء يمكنكم أن تشيروا إليه قائلين: هذا لنا؟»[1]. «كيف ترفعون أعينكم نحو الله القوي وتدعونه أباً، ثم تحنون رقابكم أمام الانسان الضعيف وتدعونه سيداً؟»[2] كأني بجبران هنا يدعو الفلاحين إلى «**الثورة**» انطلاقاً من حثّهم على المقارنة بين الله الخالق الذي لا يدعونه إلا أباً، وبين الإقطاعي الذي يرتضون دعوته سيداً، فيهبون الإنسان مجداً يحرّمونه على إلههم. وما يؤكد دعوته الثورية هذه قوله على لسان خليل الكافر، الذي أنقذته امرأة وابنتها من الموت في الثلوج بعد أن طرده الرهبان لتطاوله عليهم في الدعوة الى التقشف وتوزيع الخيرات: «هذه الليلة التي كادت تميتني شبيهة بالثورات التي تتقدم الحرية والمساواة»[3].

* * *

خامسة هذه البديهيات - أن الوجدان البشري لا يُدرك نواقص الحياة، وحتى معاني الحياة، إلاّ من الصّدام (Choc) المؤلم. لذلك ينحصر فهم هذه الحياة بالفئة المعذّبة التي ينفجر فيها الادراك تحت ضغط الحزن والألم: «لو علمت يا خليلي الفقير أن الفاقة التي تقضي عليك بالشقاء هي هي التي توحي إليك معرفة العدل وتبثّك إدراك كنه الحياة، لرضيت بقسمة الله. قلت معرفة العدل لأن الغني مشغول عن تلك المعرفة بخزائنه.

---

(١) صفحة ١٥٢ من المجموعة العربية.

(٢) صفحة ١٥٥ من المحموعة العربية.

(٣) ص ١٣٦ من المجموعة العربية.

وقلت كنهَ الحياة لأن القوي منصرف عنها إلى المجد. فافرح إذاً بالعدل لأنك لسانه، وبالحياة لأنك كتابها»[1] - «سوف تتعلم الاجيال الآتية المساواة من الفقر والمحبة من الأحزان»[2]. هذه الأفكار لاحقت جبران كثيراً. ففي غالبية مقالاته تجد هاجس الحزن يمشي معه كظله. يذكره، يحلّله، يعطي عنه الأمثلة، معتبراً إياه مصدراً فريداً للإبداع الانساني. وفصل الألم في «النبي» هو أعمق ما بلغه الخيال الجبراني من قدرة على استنباش خفايا الوجع الروحي وعلى إظهار دوره في تجديد الانسان وحياته. وسيكون لهذا الحزن، العائد أصلاً إلى الأنـا الجبرانيـة الجريحة، دوره الكبير في تنمية «**غصص عدمي**» يتحول لديه مع الزمن إلى نزعة هاجسية للكمال، تتجسّد في «**الكائن المثال**» الذي شكّل في النهاية المرمى البعيد لما يتأمّله جبران من الانسان. ولكنَّه قبل أن يعلن في كتبه الاخيرة مراميه هذه، لمّ فلول الحزانى في أرضه الريفية، ووعظهم كمن يعظ نفسه، علّ هؤلاء وأولئك الضائعين على سطح الكرة يطمحون مثله إلى الكائن المثال، فيتحقق عبر تعساء الارض ما لم يحققه التسلط والاستبداد منذ فجر الحياة.

* * *

هذه هي الأسس الكبرى التي تصورها جبران منطلقات ضرورية لبناء المجتمع الأفضل. وهي، على ما نلاحظ، حقوقيات فلسفية استنتجها من مراقبته الكثيبة والذكيـة لبيئتـه، أكثر مما استنتجهـا بـالـدراسـة العلميـة الاجتماعية والاقتصادية. فاعتمد البديهة العفوية لإدراكها واعلانها، كما اعتمد الحوار القصصي الخطابي الأسلوب وسيلة للإقناع. كأنه عرف بأن مساكين الأرض يفهمون ويتحركون بهذا الأسلوب أكثر مما يتوصّلون إلى ذلك بالمرافعة المنطقية العلمية الجافة. أو كأنه لم يكن يحسن إلا هذا الأسلوب بالذات، لأنه تعبير درامي عن مأساوية نفسية كان يعيشها فعلاً

(١) دمعة وابتسامة - صفحة ٣١٠ من المجموعة العربية.

(٢) دمعة وابتسامة - صفحة ٣١١ من المجموعة العربية.

عندما كان يكتب. ولأنه اعتمد هذا الأسلوب فنحن لا نستطيع الجزم القطعي بأنه قصد إعلان الأفكار ذاتها التي عرضناها. فقد يكون رمى إلى أبعد من ذلك، أو مال إلى تطرّف لم تُسعفه اللهجة الخطابية على تبيانه بدقة. ولكننا متأكدون أنه لم يقصد أقلّ من ذلك. فهذه البديهيات الحقوقية هي أسس خمسة، محصورة ومحدّدة، لفروع فكرية كثيرة لا نشك بأنها راودت خيال جبران. والفكرة الوحيدة التي تبقى عليها مسحة من الشك، هي قولنا بنزوعه إلى الاشتراكية. ففي ظننا أن جبران لامس هذه العقيدة من بعيد، فبقيت عنده صورةً غامضة لم يقررها نهائياً بالإدراك الواضح والكلام الصريح. إلا أننا نستطيع على الأقل الجزم بأنه لم يكن يرضى عن النظام الاجتماعي الذي كان سائداً، وكان يريد بالتالي استبداله بنظام آخر يحقق «**هاجس العدالة**» في نفسه. لذلك نميل إلى الاعتقاد أن جبران آمن «**بالشراكة الانسانية**» التي تستمد قماشتها من عقل مثالي النزعة، أكثر من إيمانه بالاشتراكية التي تستمد قماشتها من عقل تحليلي علمي واقعي الأسلوب والهدف. وبكلمة «شراكة» نكون قد عبّرنا عن تماسك عاملين اثنين: **الانجيل** الداعي إلى الخلاص من الإثراء، **والايمان الذكي** الذي يدرك المرمى الاجتماعي لهذه الدعوة الإنجيلية. وجبران كان هذا المؤمن الذكي الذي استفاد من مبدأ «**المجتمع الطوباوي**» الذي تدعو إليه المسيحية. ويتضح لنا أكثر فأكثر ميله إلى ذلك عند أخذنا بعين الاعتبار بعض المبادىء الفلسفية العائدة لنظرته إلى منتهى ما يرتجيه من الإنسان ومجتمعه، الإنسان المدعوّ إلى التفوق. فهو عندما يصرّح في فصل «الجريمة والعقاب» من كتابه «النبي» بأن البشرية تتقدم في موكب واحد نحو ذاتها الإلهية، فلا يقترف الواحد جرماً إلا بموافقة ضمنية من قبل الجماعة بأسرها، إنما يشارف بذلك المعتقد الاشتراكي القائل إن التركيب الاجتماعي مسؤول، بشكل منظور أو خفي، عن كل ما يتورط به الإنسان من شائن الأعمال أو نبلها. كأنما الشراكة في النظام مقياس للشراكة الفعلية في المسؤولية. إن مبدأ مجتمعية الإنسان في الفكر الاشتراكي يلامس في

جوهره فكرة الذات الاجتماعية الواحدة في الفكر الجبراني. وكأني بجبران شاء هذه الشراكة في قرارته العاطفية والفكرية معاً، لكنه لم يوضحها عملياً، شأنه في ذلك شأن الفنانين الذين يبحثون عما لا يصرّحون عنه إلا بالرمز لأنهم يرفضون ملامسة الأشياء في وضوحها المرئي. لذلك تفتح غيبوبة الفكر الفنيّ الإداء أمام الباحث آفاقاً واسعة للتأويل، كما تغلق أمامه كلَّ أفق. فتضيع عليه المقاصد الحقيقية ليعتمد في النهاية طريق الظن والتخمين. وهو ما واجهنا عند جبران حيال هذه المسألة، بالرغم من أن المبادىء التي استنتجناها في البديهيات الخمس الخاصة بالطبقية تلتقي بشكل صريح مع القواعد الاشتراكية للحياة. أما نظرته الفلسفية العائدة للمستقبلية الإنسانية في الاندفاع نحو الوحدة والتكامل، فلا تتعارض أيضاً مع هذه المبادىء الاشتراكية، بل وتلتقي بها. ألم يقل لماري هاسكل بشأن الثورة الروسية: «إن الذات العتيقة للجنس البشري آخذة في الموت السريع، والذات الجديدة آخذة في الانبثاق كجبار فتي»[1]؟ بلى. لكنه لم يستطرد فيصرّح أكثر من ذلك، كأنه لم يشأ ان يعارض تياراً يوافق، إلى حد ما، نظرته في العدالة البشرية، ولم يشأ أن يناصره لأنه يناقض نظرته الإيمانية إلى الله ونظرته الانسانية إلى الحرية والروح. وقد يكون ميخائيل نعيمه في «أبعد من موسكو ومن واشنطن»[2] فصَّل الرأي الجبراني، ورأيه الخاص بالطبع، في قوله إن الإنسانية تسير نحو كمالها، وما الثورات الاشتراكية سوى مراحل ينبغي أن تمرّ بها لبلوغ محجتها النهائية، فتكون الاشتراكية مرحلة لغاية أسمى وأكمل. تُرى لو كان على جبران أن يبدي رأيه الصريح في هذه المسألة اما كان تبنّى رأياً مماثلاً لرأي نعيمه؟ إن منطق المذهب الجبراني، في شقَّيه الاجتماعي الخلقي والماورائي، يفرض علينا اعتبار الشراكة في الحياة الاجتماعية مرحلة ضرورية للتكامل البشري، أو

(١) أضواء جديدة على جبران - توفيق صايغ - صفحة ١٤٦.

(٢) وضعه إثر رحلة قام بها إلى الاتحاد السوفياتي سنة ١٩٥٦.

مرحلة من مراحل تطور الانسانية نحو ذاتها الكبيرة، الذات التي ستعود، بعد دورات التقمص، إلى مصدرها الأول، إلى الله. ولكننا نعتقد أيضاً أن جبران، المهووس بالعدل والعطاء والمحبة والحرّية، كان غريباً عن كل المآسي التي اقتُرفت ونُقنرف باسم العدالة الاشتراكية في بعض من زوايا الأرض. لأن إيمانه بالانسان وبحقه في اختيار مصيره بحرية ليس قابلاً للتوافق مع الأفكار الثورية التي تعصف احياناً بالضمير وبالحق وبكل شراكة عادلة.

لقد عرف جبران كيف يؤلّف بين فكرة «**المجتمع الطوباوي**» المسيحية، وميول م. هاسكل الاشتراكية (سيرته)، وبين نزعاته «العدوانية» ضدّ الطبقية، لينقذ نفسه من جراح الضغينة والعصاب، ويجعل من «عدالة الشراكة» منفذ خلاص له وللناس، فيعثر على سكينته وتنطفىء عواصفه النفسية.

مرحلة رابعة - بديهيات صراع الخير والشرّ

الطريق إلى الحرية الكبرى

طبيعي أن ينقل المتمرد على أوضاع مجتمعه ثورته من حيِّز الناس إلى حيِّز الناموس المجرّد المسمى قانوناً. لأن هذا القانون غالباً ما يشكل، في المجتمعات المتخلفة حقوقياً، مبدأ قدسياً تختبىء وراءه أنانية الفرد، النازع إلى الافتئات على حقوق الآخرين. فيلقي على هذا القانون حمل ضميره، بالرغم من معرفته أن شرعة الناموس تنفِّذ له، بمظهرها الشرعي، مآربه اللاشرعية. لذلك كان لا بد لجبران من أن يتطرّق إلى مسألة الناموس هذا، استكمالاً لمنطلقاته الحقوقية الأوّلية حول التدين والحب والطبقية. خصوصاً وأن هذا القانون، بوضعه المنحرف بالذات، لم يكن يلقى التنفيذ الدقيق نظراً لتسلُّط أرباب الوجاهة على أرباب الحكم. فنحن نعرف، وقصص الافتئات على الحق العام ليست بعيدة عنَّا، أن التعاون الخفي والظاهر بين السلطات القضائية الممثِّلة لمجلس الإدارة التابع للمتصرف، وتعود في غالبيتها لبيوتات عائلية إقطاعية الأصل، وبين المتزعمين الأثرياء، كان وثيقاً، لأن كلاً منها كان يعمل لدوام عزّه وعزّ الآخرين. وكان هذا التعاون يجري على حساب الإنسان الضائع بين إدراكه لحقه وجنوح القانون عن الحق. إن ظل المكيافيلية التركية هيمن قروناً عدة على مقدّرات لبنان، فانتفى لدى الكثير من المواطنين الحسّ الوطني بمعناه الحديث، وتسلّط عليهم الميل للنظر إلى الوطن عبر الطائفة أو العائلة، أو

العصبية القبلية. فتولّد لدى المثقفين قلق وجداني عميق، تجسَّد في توق أدباء النهضة إلى عالم جديد عبر حنينهم إلى المجهول، ضيقاً بالواقع وتمرّداً عليه. وكان جبران أبرز من عبر عن هذين القلق والتوق، وأعمق من فضح قروح هذا الواقع نشداناً للعالم الجديد. هكذا انطلق من مجتمع بلاده، من إنسان لبنان، ليحكي عن الناموس وعن الخير والشر، فانتقل من الخاص إلى العام، من النسبي إلى المطلق، لينتهي به الأمر إلى التعرض لصراع الإنسان ضدّ ثنائية الخير والشر بمستواها الإنساني الشامل، المجرّد من فواصل الزمان والمكان. وقد اختلط عليه أحياناً، كما اختلط علينا، التمييز بين مراميه اللبنانية وأفكاره ذات الشمول الانساني. إلا أن اعتقادنا القاطع بدينامية الأطياف اللبنانية في خياله، جعلنا نصدف عن الفصل بين نظرته إلى فلسفة الحق في لبنان ونظرته الفلسفية العائدة للحق الإنساني في المطلق. لذلك جمعنا في هذا الفصل بين قطبين يتجاذبان عقله: أرضه الدائمة الاشتعال في نفسه، والإنسانية التي دفعه طموحه إلى التعالي عليها والتحدث معها بالرفض الحازم والإرشاد الواعظ. فمسألة الخير والشر، التي نستهل بحثنا فيها بأقصوصة «صراخ القبور» من كتابه «الأرواح المتمردة»، استيقظت في تفكيره بهوية لبنانية، لتكبر بعدئذٍ فتفقد هذه الهوية، وتصبح المسألة الكبرى للانسان الساعي إلى الخلاص من الثنائية، لقاءً بفطرته الخيِّرة وبكماله المرتجى.

صراخ القبور:

تتحدث هذه الأقصوصة عن ثلاثة أشخاص حُكم عليهم بالموت بدون أن يُتاح لأي منهم حق الدفاع عن نفسه. الأول شاب اتُهم بقتل ضابط حاول انتزاع خطيبة الشاب من بيتها وحملها معه رهينة (أو خليلة) مقابل ضريبة لم يستطع والدها تأديتها لضيق ذات يده. والثاني امرأةٌ تخلّت عن زوجها الشرعي، لأنها زُوِّجت منه قسراً بدون رضاها، والتحقت بإنسان آخر جمعها به الهوى. أما الثالث فرجل متَّهم بمحاولة سرقة كمية من

الذهب من أحد الأديرة. مع أنه لم يسرق إلا كيساً من الدقيق لإطعام أولاده، بعد أن عزله الدير من الوظيفة التي كان يشغلها فيه لبلوغه سن الشيخوخة.

نلاحظ أن واحداً من هؤلاء الثلاثة، وهو الشاب الذي قتل الضابط، يعبّر عن تصاعدٍ جديد في التمرد الجبراني، بأفكار جديدة معروضة في سياق القصة وفي نهايتها. أما الاثنان الباقيان، المرأة والشيخ، فيُكملان بشيء من الترداد ما سبق لجبران أن عالجه في «يوحنا المجنون» و «مرتا البانية».

الشاب قتل الضابط. والضابط عسكري يمثل سلطة الدولة. فالدولة إذاً قد اقترفت، بيد الضابط، جريمة خلقية. فبودلت بردة فعل قضت عليها عبر مقتل الضابط بالذات. والدولة هذه ليست العشيرة، ولا الكنيسة، ولا طبقة الأثرياء. إنها سلطة أخرى تعني سيادة شيء إسمه الناموس المدني على شعب يُسمى مجتمعاً. إنها رأس كل التجمعات المنحرفة، الدينية والاقتصادية؛ إنها أقنوم لوحدة الأمة. لذات الأمة. لضمير الأمة. هذه الدولة امتصت الإنسان فصارت خصمه، بدل أن يتبادل الإنسان والدولة مبادىء الحق والخير، فتتأنسن الدولة ويتدولن الإنسان. ودولة تمتص الإنسان، تلد بالطبع شريعةً تحكم على الإنسان ولا تحكم له. فيصير هذا الإنسان تلقائياً عدواً لكل ناموس، وينتهي به الأمر كما انتهى بجبران إلى التساؤل عن معنى الشريعة وأسباب وجودها: «الشريعة وما هي الشريعة؟ من رآها نازلة مع نور الشمس من أعماق السماء؟ وأي بشري رأى قلب الله فعلم مشيئته في البشر؟ وفي أي جيل من الأجيال سار الملائكة بين الناس قائلين: أحرموا الضعفاء نور الحياة وأفنوا الساقطين بحد السيف ودوسوا الخطأة بأقدام من حديد؟»(1). هذا التساؤل، الذي يوحي في قسمه

(1) صراخ القبور - صفحة ١٠٥ من المجموعة العربية.

الأول بأنه رفض جذري لكل شريعة، تستبين الغاية منه في قسمه الثاني حيث يحدد جبران ماهيّة الشريعة التي يرفضها. إنها حرمان الضعفاء من الحياة وإفناء الساقطين ودوس الخطأة. وهو رأى يشارف قول المسيح «من منكم بلا خطيئة فليرجم هذه المرأة بحجر». أما تفسير ميخائيل نعيمة لهذه العبارة بأنها تعني «... إن على الناس أن لا يتقيدوا بشرع غير شرع الغريزة»[1]، فلا نعتبره تحاملاً على جبران، بل تقيّداً بالقسم الأول من الجملة دون النظر إلى قسمها الثاني، حيث تتضح غاية جبران، وهي رفضه لمبدأ تحكّم القوي بالضعيف وإدانة الخطأة، وفقاً للنواميس الثابتة التي تسحق الاعتبارات الشخصية النسبية للبشر.

كان هذا الناموس في لبنان. وسيلاحظ جبران أنه موجود في كل مكان. ما كان يجري في وطنه من ظلم، وتعدٍّ، وتسلّط القوي على الضعيف، والغلو في إفقار الفقراء وإغناء الأغنياء، كان يجري أيضاً في أميركا بلد الثروات الصناعية، والزنوج المضطهدين. وقصة «كوخ العم توم»[2]، التي قرأها وهو بعد في بوسطن، لا تزال حية في خياله، يذكيها إواراً وجعُ الضميرِ الإنساني من جشع الدول الكبرى إبان الحرب الكونية الأولى، وما جرّ إليه هذا الجشع من ويلات على الإنسانية وبخاصة على الشعوب الضعيفة. لذلك لم يجد جبران صعوبة في الانتقال من الجزئي إلى الكلي، من لبنان إلى العالم، أي من تعميم ثورة أعلنها على أناس معينين، فيجعلها ثورة على كل الناس:

فالعدل في الأرض يبكي الجن لو سمعوا
به ويستضحك الأموات لو نظروا[3]

إن الكائنات الخرافية كالجن، والممحوّة الوجود كالأموات، تسخر من

(١) مقدمة مجموعة مؤلفات جبران العربية لميخائيل نعيمة - صفحة ١٥.
(٢) قصة للأديبة الأميركية بيتشر ستو تروي فيها مأساة الإنسان الأسود في مدنية البيض.
(٣) المواكب - صفحة ٣٥٥ من المجموعة العربية.

الإنسانية الذبيحة في ضميرها، وتهزأ من عدلها المزعوم. فهل تكون الإنسانية الحية الواعية جاهلةً لما يتبيّنه الكائن الأسطوري؟ إنها أقصى درجةٍ من التهكم في الحكم على مجتمع بضرورة الزوال.

هذا التهكّم الحاقد لا يبلغ ذروته إلا إذا اقترن بإدراكٍ خارق الذكاء لانقلاب هرم القيم الإنسانية في أحكام القضاء البشري، حيث يميل الناموس إلى الحكم على الإنسان استناداً لفعله الظاهر لا لنيّته الباطنة. ويكفي أن نقرأ أقصوصة «العدالة»[1] كي نتبيَّن مرارة السخرية التي يقذفها جبران بوجه القضاء البشري، وعمق فهمه لخطأ التقيُّد بالأفعال الظاهرة دون النظر إلى النوايا الخفية: بينما كان أمير وحاشيته يحتفلون بعرسٍ في القصر، دخل رجل وأعلم الأمير أنه لصّ، وقد حاول الدخول إلى حانوت صرّاف ليسرق ماله. فأخطأ الباب بسبب الظلام ودخل مشغل حائك حيث عثرت رجله فسُملت عينه. وهو يطلب من الأمير أن يحصّل له حقه من الحائك. فاستدعي الحائك وحُكم عليه بأن تُسمل عينه. فاستصوب الحائك عدالة الأمير لكنه استدرك موضحاً أنه يستعمل عينيه في عمله، وأن جاره الإسكاف لا يستعمل إلا واحدة، فيمكن إذاً أن تُسمل عينه الثانية تعويضاً للّص عن عينه المفقودة. فاستحسن الأمير الفكرة. وهكذا اقتلعت إحدى عيني الإسكاف المسكين... وسلمت العدالة.

قد لا يكون الضمير القضائي سقط إلى هذا المستوى المتدنّي في المدنية التي عايشها جبران. ولكن الأمر المؤكّد هو أن موبقات كثيرة كانت تُرتكب باسم العدالة. والشر ليس له، فلسفياً، مقياسٌ نستوحيه لمعرفة درجته، نظير ما نقيس الحرارة أو البرودة، لأن الشر شرٌّ بكليته، صغيراً كان أم كبيراً. إنه في الحالتين تعبير عن فقدان الضمير. وقد تعوّد البشر أن يضعوا للخير وللشر مقياساً هو الإفادة الظاهرة أو الضرر. الأمر الذي

---

(١) المجنون ـ صفحة ١٨ من المجموعة المعرّبة.

يجعل الظواهر الخارجية ميزاناً للنوايا الخلقية، رغم أن النوايا قد لا تتجسَّد في المظهر الجسدي. وكما يغفل الناس عن النوايا، يغفلون أيضاً عن التركيب الاجتماعي الذي يؤدي أحياناً إلى الشرّ. فيكون هذا التركيب، أو التشابك في العلاقات البشرية، سليماً من الناحية النظرية، ومتضمِّناً بذور الشر من الناحية العملية. فنرى النتيجة، أي الشر، غافلين عن الأسباب التي لا تقع تحت مجهر إدراكنا، كما وقعت تحت مجهر المراقبة الجبرانية. ويوضح جبران هذا التشابك التركيبي ذي الطابع الديالكتيكي في «الطموح»[1]، حيث يحدّثنا عن ثلاثة رجال، حائكٍ ونجارٍ وحفارِ قبور، اجتمعوا في حانة. فأعلن الحائك أنه مسرور لأنه باع كفناً، والنجار مغتبط لبيعه نعشاً، أما حفار القبور فسعيد لدفنه ميتاً قبض أجراً على دفنه كما قبض رفيقاه. الأمر الذي يسَّر لهم شرب الخمر في الحانة. فسُرّت زوجة صاحب الحانة من المبلغ الذي حصلت عليه كثمن للخمر، وقالت لزوجها: نأمل أن نستقبل كل يوم زبائن كهؤلاء، علنّا نستطيع إكمال دروس ولدنا الوحيد وسيامته في النهاية كاهناً. تبدو لنا هذه الأقصوصة، بالرغم من بساطتها الظاهرة، أذكى معالجة جبرانية واقعية لخفايا أسس العدل والظلم المستندة إليها حياة البشر. فهي تدل على اتجاهين متناقضين جوهراً ومتكاملين واقعاً. أما التناقض فيعود إلى أن سعادة هؤلاء الاشخاص الثلاثة مرتكزة على تعاسة غيرهم. وأما التكامل فعائد إلى أن ربح كلٍّ منهم هو أمرٌ شرعي لا جدال فيه. يبقى أن كلاً منهم اغتبط بموت الناس ليكسب، وأن المرأة اغتبطت أيضاً. فتكلل سرور الجميع بسيامة كاهنٍ لم يرتفع إلى درجة الكهنوت، وهي خير، إلا على مآسي الآخرين وهي شرور. فهل ينتج الخيرُ عن الشر، والشرُّ عن الخير، لتكبّل ديالكتيكية الخير والشر حياة الإنسان ولا يعود يعرف كيف يخرج منها؟ إن الثنائية الصراعية هذه، الناتجة عن تصادم المصالح البشرية، تعني مباشرة أن الخير

(١) المجنون ـ صفحة ٢١ من المجموعة المعرّبة.

والشر لا يصدران غالباً عن إرادة الإنسان، بل عن طبيعة كونية تتحكم بها الثنائية، ولا يتحمَّل الإنسان مسؤوليتها. صحيح أن النجار والحائك وحفار القبور قد استحصلوا على الربح من مصائب غيرهم. ولكن لم يكن لأيٍّ منهم يد في هذه المصائب. كما إن كهنوتَ ابن صاحب الحانة ليس استغلالاً لمآسي الناس طالما أنه صادر عن عمل والديه لا عنه، وهو في كل حال نتيجة تصارع الوالدين مع الفقر لا مع الآخرين. إنها سخرية القدر. سخرية الأحداث الخاضعة للصيرورة المستقلة عن نوايا البشر. وهي هذه الصيرورة ما يُفقد الإنسان طهره الأول الفطري، وما يُفقده وحدته مع ذاته، فيوقعه أسير الصراع الذي يمنعه من تحقيق كيانه المثالي. وقد يكون حديث جبران عن «الجريمة» في كتابه «النبي» أصدق برهان على ما نقول، وأجملَ صورة تُعطى عن الإنسان السائر بعفويته الفطرية الخيّرة في موكب الحياة الذي يسحقه حيناً، أو يرتمي حيناً آخر على قدمي هذا الإنسان المنتصر على العالم وعلى ذاته، محققاً وحدته الفطرية ومتخلصاً من صراع الثنائية. أما كيف يبلغ الانسان هذه الوحدة الفطرية مع ذاته فأمرٌ عائد لحرارة الإرادة التي تبتر كلّ علاقات الانسان بماضيه، تحريراً له من ثقل الزمان. فالماضي مثقل بالعبودية. العبودية التي تقيّد نظرة الانسان إلى الحياة، فتجعله يتطلع إلى حاضره عبر التراث، وتمنع عليه القفزة العنيدة الحرّة إلى المستقبل، إلى المجهول، إلى ما لم يُحقق بعد. والذي لم يتحقق هو الذات الإلهية المفطورة على بلوغها ذاتُ الانسان السائر نحو طينته الأصلية. كأنه بذلك يمحو الزمان وحدوده ليبلغ مستوى المطلق، مستوى «حرّيته الكبرى».

* * *

بالرغم من اتساع معالجة جبران لموضوع الخير والشر، وتعدّد الفروع الفكرية الناتجة عنه، حاولنا تبيُّن الأسس الكبرى التي ينتهي إليها تفكيره حيال هذه المسألة. وهي أسس لا تختلف جوهراً عن البديهيات الحقوقية

السابقة. بل إنها تكملها، إذ ترفعها إلى مستوى الشمولية الفلسفية التي تتجاوز الالتزام بأوضاع بيئة اجتماعية معينة. كما إن هذه الأسس يكمل بعضها بعضاً فتكون الواحدة منها نتيجة لسابقتها. وهي تنحصر في البديهيات التالية:

* * *

أولاها ـ أن جوهر الخلق الانساني يرفض إدانة الخطأة من البشر باسم الناموس. لأن هذا الناموس يحكي غالباً، أو كان يحكي، بلسان فرد ينتمي إلى طبقة اجتماعية معينة، هي التي تسنّه وفق مآربها الخاصة. وحتى لو لم يكن هذا الناموس معبراً عن رغبات فئة معينة هي فئة الأثرياء وأصحاب السلطة من ذوي ألقاب الشرف، فتنفيذه الدقيق غالباً ما يكون منجنياً على الفرد وظالماً له. لأن إجرام الانسان ينتج دائماً عن ظروف خارجية قادته قسراً إلى الشر، ولم تكن له حيلة في تفاديه: «كذا يبتدع الانسان من المسكين سفّاحاً باستمساكه، ومن ابن السلام قاتلاً بقساوته»[1]. وقد يكون الحاكم بالذات مشاركاً في الجرم من حيث يدري أو لا يدري بذلك: «فإن رأينا شرطياً يقود رجلاً إلى السجن علينا ألاّ نجزم أيهما المجرم»[2]. كل هذا يعني، بالنسبة إلى جبران، أن المرذولين من المجتمع بسبب شرورهم، والذين يُدانون بالناموس، هم الضعفاء أمام مشاكل الحياة، الذين ينقادون بضعفهم إلى اقتراف الآثام. فيحاكمهم الناس على غرار ما فعل الفريسيون مع المرأة الخاطئة، فقال لهم المسيح: من منكم بلا خطيئة فليرجم هذه المرأة بحجر. وهو ما رمى إليه جبران في قوله «أنتم يا أحبائي الضعفاء شهداء شرائع الانسان»[3].

* * *

(١) مقالة «المجرم» في دمعة وابتسامة ـ صفحة ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٢) البدائع والطرائف ـ صفحة ٦٩٤ من المجموعة العربية.

(٣) دمعة وابتسامة ـ صفحة ٢٨١.

ثانيتها ـ تقضي بالعزوف عن الاستناد إلى المظهر الحسّي للشر، دون النظر إلى النية الخفية غير المنظورة في الحكم على الانسان. فالمظاهر المرئية لا تُعلن مضامين الكائنات أو جوهريتها، تماماً كما إن الفعل المضرّ الظاهر، والمعزول عن باطن الإنسان، لا يمثّل شخص الانسان في نواياه وغاياته، بل يخونه إذ يقود الحاكم الأعمى البصيرة إلى تفسير الشخص في كليته إنطلاقاً من جزئه، نظير ما فعل الأمير[1]، إذ قبل أن تُقتلع عين الحائك لأن نوله سملت عين اللص: «لا يا أخي لا تستدل على حقيقة امريء بما بان منه، ولا تتخذ قول امريء أو عملاً من أعماله عنواناً لطويته».[2]

* * *

ثالثتها ـ هي ضرورة تبرئة الإنسان الذي يقع ضحية شرّ ناتج عن تشابك العلاقات البشرية، لا عن التصميم الارادي في اقترافه. لأن تداخل المصالح البشرية بشكل جدلي، يجعل الخير يصدر عن الشر كما يجعل هذا الشر يصدر عن الخير. فتنقلب مقاييس القيم ليُصبح الخير شراً والشر خيراً، وتضيع علينا بالتالي حقيقة كلّ منهما. هكذا استفاد الحائك والنجار وحفار القبور من موت الناس، فاستفاد صاحب الحانة منهم، وأدّى الشر بالتالي إلى الخير، فعاش الناس من مصائب بعضهم البعض كما يتضح لنا من مثل الطموح.[3] وهو ما يوضحه جبران في «النبي» إذ يقول: «إن القتيل ليس بريئاً من جريمة القتل... لا تستطيعون أن تضعوا حداً يفصل بين الأشرار والصالحين أو الأبرياء والمذنبين... وتكون عثرته (للشرير) توبيخاً للذين يسيرون أمامه بأقدام سريعة ثابتة لأنهم لم ينقلوا حجر العثار من طريقه».[4]

* * *

(١) المجنون ـ مقال العدالة ـ صفحة ١٨.

(٢) البدائع والطرائف ـ صفحة ٤٩٦.

(٣) المجنون ـ صفحة ٢١.

(٤) النبي ـ صفحة ١٠٧ ـ ١٠٨.

رابعتها - تدعو إلى اعتبار فطرة الإنسان الأصلية سليمةً من الشرّ، صافيةً من الصراع صفاء الله منه. لأن الإنسان جزء من الله الحال في الوجود، ومدعو حتى لأن يصير إلهاً[١] منذ انوجاد فطرته الأصلية: «نظرت فوجدتُ الألوهية وهي الذات المعنوية في الانسان»[٢]. هكذا يكون صراع الخير والشر، في تحديدهما السائد لدى البشر، بدعة ولّدها النزق الإنساني على غرّة من الجوهرية الإنسانية التي هي خيرٌ وحسب: «أستطيع أن أحدثكم عن الخير الذي فيكم، لا عن الشر... أليس الشرّ هو بعينه الخير المتألّم آلاماً مبرحة من تعطّشه ومجاعته؟... أنتّ صالح يا صاح إذا كنت واحداً مع ذاتك»[٣]. فيكون العمل الخيّر إذاً توافقاً طبيعياً بين السلوك والجوهر. إن الغناء يُنعش القلب لأنه انفتاحه الطبيعي ولغته العفوية، والخير هو أيضاً الإنفتاح المسلكي العفوي الذي يجسّد مواجهة الجوهر الإنساني للحياة. وعندما يناقض التصرّف البشري طبيعة الانسان، يخونها ليجعل من الظلم قاعدة. فيصبح اللاعدل عدلاً يقضي البشر على ضوئه شؤونهم الاجتماعية والوطنية والدولية. بذلك يكون الهرب من تنفيذ مباديء الخير هرب الانسان من حقيقته، هرباً من الفطرة، هرباً من الطبيعة. فيهدم بجيلته ما بنته الطبيعة بعفويتها: «لماذا يهدم الإنسان ما تبنيه الطبيعة؟».[٤] إن اللازمة الشعرية في «المواكب»، التي يستعيدها جبران كلما انتهى من مقطعٍ ينعي فيه ذلّ الإنسان وشذوذه، والمستندة إلى الغناء وصوت الناي:

أعطني النـــــاي وغـــــنِّ   فالغنـى عـدل القلـوب... إلـخ

هذه اللازمة هي تنفيس إيقاعي عن رغبته في ارتداد الإنسان إلى

---

(١) أنظر فصل «جدلية الإنسان والألوهة».
(٢) دمعة وابتسامة - صفحة ٣١٠ من المجموعة العربية.
(٣) النبي. فصل الخير والشر.
(٤) دمعة وابتسامة - صفحة ٢٨٣.

أصله، إلى جوهره، إلى فطرته المحبة الخيّرة. وليست تمثيلاً للخلود في عودة إلى حياة الغاب كما يظن صلاح لبكي[1]، أو إشارة إلى التجاذب بين الأكوان وإلى الأبدية على حدّ اعتقاد مي زيادة[2]، كما إنها لا تقتصر على التعبير عن الوحدة الكونية والخلود كما يقول ميخائيل نعيمه[3]. بل هي، بنظرنا، تنفيس كلامي عن كل هذا الذي قيل حولها، فضلاً عن أنها **تعبير عن الرغبة في عودة الانسان إلى براءته الأولى، إلى طينته الفطرية السليمة من زيف الانحراف**. لقد شاء جبران أن يُكشّح عن وجه الانسانية مصطنعات المدنية التي تخفي حقيقة ما طُبع عليه جوهر هذه الانسانية. فجاء «الناي» يردد صداه في كل لازمة، كأنه الأنين المتردد في وجدان جبران دعوةً للخلاص، ونشداناً لروح الطفل في الانسانية العجوز.

* * *

خامستها ـ هي دعوته الإنسان إلى التعري من كل ما ألبسه إياه التاريخ، سعياً لاسترداد فطرته البريئة من كل دنس. فاجتراره لمخلّفات الزمن الغابر، من تقاليد وعادات ومفاهيم، يجعل منه آلةً يسيّرها الأسلاف، أو كائناً يرجّع صدى ما ينفخه التاريخ في نفسه. والتاريخ عبارة عن تمثيلية تقتصر بطولاتها على بشرٍ كالفراعنة «يبنون أهرامهم بالجماجم البشرية»[4]، أو ملوك مؤلّهين وكهنة وثنيّين يُصعّدون البخور أمام التماثيل. هذا الماضي لا يزال حياً بين ظهرانينا[5]. ولا يزال كاهل الإنسان يرزح تحت عبء حاضره الذي هو امتداد حي لماضٍ لم يولّ بعد. فهل يستطيع «الأحياء ـ الأموات» كسر طوق التاريخ والقفز نحو المصير

---

(١) لبنان الشاعر ـ صفحة ١١٣.

(٢) نقلها عن الهلال انطوان كرم في محاضرات عن جبران ـ صفحة ١٢٣.

(٣) مقدمة المجموعة الكاملة ـ صفحة ٣٣.

(٤) قصة خليل الكافر في الأرواح المتمردة ـ صفحة ١٦٠ من المجموعة العربية.

(٥) المصدر نفسه.

المرتجى؟ إنّ الجواب على هذا السؤال يؤديه لنا جبران بصراحةٍ مؤلمة في مستهل كتابه « العواصف » بمقال « حفار القبور » [1]، حيث يعبّر بوضوح عمّا قاله في « المجنون » عن نفسه: « إنني عاصفة صماء هوجاء لا شرقاً تبتغي ولا غرباً، وذرّة هائمة تائهة من كوكب محترق ثائر » [2].

« في وادي ظل الحياة المرصوف بالعظام والجماجم... على ضفاف نهر الدماء والدموع، المنساب كالحية الرقطاء، المتراكض كأحلام المجرمين... » التقى جبران بمارد مخيف ما لبث، بعد كلام التعارف، أن أخذ يحاوره حول الإنسان الرازح تحت عبء العبودية لذاته، للعالم، وللتاريخ. فدعا الماردُ جبران إلى دفن هؤلاء « الأحياء - الأموات »، المتسكّعين في الهياكل والمحاكم والمدارس عَبَدَةً للماضي ولذواتهم. فمنذ عهد الوثنية لا يعبد الإنسان إلا نفسه، لا يخضع إلا للتقاليد، ولا ينفّذ إلا ما يسنّه الأذكياء الأقوياء من شرائع. فما النفع إذاً من ترك هذه الأجيال حيةً تأكل خيرات الأرض؟ إن على الذي ينزع إلى الحرية بمفهومها التفوّقي، أن يُواري هؤلاء الأموات تحت التراب، لأنهم عاجزون عن كسر قيود العبودية، والسير مع « العاصفة »، عاصفةِ الطاقة الإنسانية المتحررة. وحتى الجذور التقليدية التي تشد الإنسان إلى الأرض والمجتمع، كالزواج مثلاً، فينبغي التنصّل منها، كأن نتزوج بناتِ الجن، فتكون استحالةُ التنفيذ سبيلاً للخلاص من هذا العرق البشري.

يبلغ جبران في « حفار القبور » ذروة ثورته على الإنسانية في رفضه لمجمل ما ترتكز عليه حياتها من قيم، حاكماً عليها بالزوال لأنها حية في ظاهرها وميتة في باطنها، لا أمل في إصلاحها، وينبغي استئصالها من الوجود، على غرار الأضراس المسوسة [3] التي لا يُجدي فيها دواء فتُقتلع

---

(١) العواصف - صفحة ٣٦٧ من المجموعة العربية.

(٢) المجنون - صفحة ٤٢ من المجموعة المعرّبة.

(٣) العواصف - صفحة ٣٦٧ من المجموعة العربية.

من أصولها. ذلك أن بليّة الإنسانية هي في تقيّدها بحاضر تمتصه الرتابة، لاقتصاره على اجترار التراث العتيق. هكذا يكون الفرد في حاضره كياناً ظاهرياً حياً لأمواتٍ أنسلوا وزرعوا، قبل رحيلهم، أمراض أذهانهم في ذريّتهم: «إن بليّة الأبناء في هبات الآباء، ومن لا يحرم نفسه من عطايا آبائه وأجداده يظل عبد الأموات حتى يصير من الاموات». وفي مقال «العبودية»[1] يحدد جبران أنواعاً كثيرة للعبوديات، أهمها بنظره «... العبودية العمياء وهي التي توثق حاضر الناس بماضي آبائهم وتنيخ نفوسهم أمام تقاليد جدودهم وتجعلهم أجساداً جديدة لأرواح عتيقة وقبوراً مكلّسة لعظامٍ بالية».

* * *

سادستها ـ هي استبدال قيود الزمن الغابر بآمال الزمن الآتي، لتحرير الانسان من صراع الثنائية وتحقيق وحدته مع ذاته. والزمان هذا شغل بال جبران لأنه صلة الوصل بين اللانهايتين: **الأزل** الذي يرى فيه جذوراً إنسانية، **والأبد** الذي يتلمس فيه طموحاً انسانياً. غير أن للأبدية، أي اللانهاية المستقبلية، أفضليةً عقلية وعاطفية. فهي المدّ البعيد لأمل الانسان في بلوغ ألوهته المزروعة فيه منذ الازل. لذلك نلاحظ اهتمام جبران بهذه الابدية، فيذكرها مرات عدة في معرض حديثه عن الانسان محور الكون، وفي معرض حديثه أيضاً عن ذاته الطامحة إلى التفلّت من القيود الزمنية، نشداناً للبقاء الابدي، للخلود:

يا نفسُ لولا مطمعي بالخلد ما كنت أعي
لحناً تغنّيه الدهور[2]

وتمثّل هذه الأبدية في الخيال الجبراني انفتاحَ الانسان على المطلق،

---

(١) العواصف ـ صفحة ٣٧٢ من المجموعة العربية.

(٢) البدائع والطرائف ـ صفحة ٥٩٨ من المجموعة العربية.

واندفاعه نحوه، رغبةً في تقويض أسس حاضره البالي وخلق ذاته الجديدة. لذلك نراه دوماً يحيا «**بهاجس الزمن الآتي**» وما قد يتمخض عنه هذا الآتي من منجزات إنسانية غير منظورة في الحاضر، كما لم تكن في الماضي. فيكون مفهومه للزمان جهداً ديناميا لاستقطاب كل أحلام الإنسان المستقبلية وحصرها في «اللحظة الحاضرة»، سبيلاً لجعل هذه اللحظة حبلى بالغد الكبير: «في الهنيهة الحاضرة كل الزمن بكل ما في الزمن مما يُرجى وينجز ويتحقق»[1]. لذلك هو يرفض المقاييس التقليدية للزمان المدني، متطلعاً إليه عبر المطلق اللامحدود، كأنه يأبى التهافت في النسبيّات الرخيصة: «نحن نقيس الزمان بمقتضى حركة الشموس التي لا تحصى، وهم يقيسون الزمان بآلات صغيرة يحملونها في جيوبهم»[2]. ورفضه لهذه المقاييس التقليدية ينتج عن تطلعه إلى الزمن الآتي بهوس الطامح لتحقيق أمور جليلةٍ تنصبّ في اتجاهين يشكلان قطبي اهتمامه: إنقاذ الفطرة الانسانية الأصلية من رواسب العبودية، ودفع الانسان إلى تجاوز الماضي والحاضر، سبيلاً لتحقيق كماله أو ألوهته المنتظرة. لذلك يتمنّى ألاّ يكون الكائن البشري أسير القناعة التي تُقعده عن تجاوز إنجازات حاضره وعن الاندفاع نحو المطلق: «يقولون لي: عصفور في اليد ولا عشرة على الشجرة. أما أنا فأقول لهم: إن عصفوراً واحداً على الشجرة خير من عشرة في اليد»[3].

* * *

يتحصّل لدينا من كل ما تقدم حول **بديهيات الخير والشر**، فضلاً عما استنتجناه سابقاً حول التديُّن والحب والطبقية، أن مسألة العدل البشري وحرمان البشر الضعفاء منه شغلت بال جبران، حتى غدت لديه هاجساً يشارف الهاجس المرضي. كأنما الطفل فيه، الذي عانى ما عاناه في بيئته

---

(١) البدائع والطرائف - صفحة ٥١٨.
(٢) رمل وزبد - صفحة ١٥٤ من المجموعة المعرّبة.
(٣) رمل وزبد - صفحة ١٩٠.

قبل رحيله عنها، يحكي بلسان الرجل. أو كأنه امتص خلقية الإنجيل حتى بات الحنوّ على المساكين بعضاً من شخصيته. ففي «الحرب والأمم الصغيرة»[1] يتقاتل نسران في الجو للإستئثار بحملٍ يرعى العشب مع أمه التي قالت له بوداعة: «صلّ يا صغيري لأخويك كي يسود بينهما السلام». وفي «ظلام الليل»[2] و «الجبابرة»[3]، كما في الكثير غيرهما من المقالات والأمثلة المدرجة في كتبه المجنون والعواصف والسابق، يركّز جبران بإصرار عنيد، يشارف الهوس، على ضرورة التمييز بين حق القوة وقوة الحق، كأن بيئته المكلومة بجراح المهانة قد انفلشت في الأرض كلها، فعانى الرجل حيال الانسانية نظير ما عانى حيال أهله. ونعرف من تحليلنا لنفسيته[4] أنه لم يتجرد قط من مخزونه العاطفي، الطفلي والقومي المنشأ. بل أحسّ بضياع «أناه» في قريته فهاجر إلى أميركا، ومن ثمّ رحل إلى الفكر في المطلق. فكان تمرّده على الانسانية بحثاً مريراً عن أناه المسكينة السليبة الحق، وعن هويته القومية الضائعة. لذلك نعتقد أن جبران، المنضوي في ظل المدنية الأميركية، **بحث في كل أرض عن أرضه، وفي كل مدينة عن قريته، وفي كل امرأة عن أمه. كأنه حكى في تمرده على كل الناس ما كان يودّ أن يحكيه مدى عمره عن بعض الناس في بقعة من الأرض إسمها بشرّي.**

والعصب الأساسي في كل ما شاء قوله هو رفضه لتسلّط القوى الخارجية، كالجسد والمال والآلة والنواميس والطغاة، على الجوهر الفطري للإنسان. لأنها تكبت فيه حرارة الحرية، فتحرمه من تكامله الموعود. وهي

---

(١) السابق ـ صفحة ٥٩ من المجموعة المعرّبة.
(٢) العواصف ـ صفحة ٤١٧ من المجموعة العربية.
(٣) العواصف ـ صفحة ٤٢٥ من المجموعة العربية.
(٤) راجع الفصلين الأول والثاني.

فكرة مشابهة للتيار **الشخصاني**[1] الذي ينادي، منذ أواخر الثلاثينات، بخلاص «الانسان - الشخص» من طغيان «الخارج» عليه، كالماديّة أو المجتمعية، أو أية قوة خارجية تعتبره وسيلة لا غاية في ذاته. وما نادى به **كانط** الألماني في ضرورة التصرّف مع «الآخر» كغاية في ذاته لا كوسيلة[2]، عناه جبران أيضاً في قوله بلسان المسيح متحدّثاً مع المجدلية: «إن جميع الرجال يحبونك لأجل ذواتهم أما أنا فأحبك لأجل ذاتك»[3]. وهو هذا الطغيان الخارجي، المجسّد في مخلفات التاريخ عبر المؤسّسات الدينية والسياسية فضلاً عن التفاوت الطبقي والردع العاطفي باسم التقاليد، ما كان جبران يرمي إلى نسفه في أسسه ومظاهره، سبيلاً لتحرير الإصالة الانسانية الفطرية، معتمداً في ذلك على نزعةٍ إلى **العدمية** صارخة الوضوح، لا محاباة فيها ولا استثناءات، تبرز في الكثير من مقالاته بكتابيه المجنون والعواصف، وخصوصاً في مقاله «حفار القبور». فرغبته في محو الماضي والحاضر بالقضاء على الجنس البشري، ثم تلذّذه بالألم والكآبة، وشوقه الدائم لما هو آتٍ أو ما يمكن أن يحدث، كلها انطلاقات **وجودية** القماشة، تنسف وجوداً لتبني آخر، وتتمرّد على واقع إنساني معيّن لتهيّء واقعاً آخر لحمته وسداه الحريّة أولاً وآخراً. فكما أن **الوجودية** تعتبر الحريّة محوراً لصراع الإنسان مع العالم، هكذا يعتبر جبران الحرية قاعدة لا قبل قبلها، ولا بعد بعدها في مسيرة الحياة البشرية. وكما أن **العدم السارتري** هو السبيل الوحيد ليقظة الوجدان الحرّ، كذلك هو العدم الجبراني، المعبّر عنه في الرغبة بالإبادة ومأساوية الحياة والتأفف ضيقاً بالواقع، السبيل الوحيد للحريّة بمعناها المصيري. وما يثير الغثيان أو القلق

---

(١) ظهر هذا التيار في كتاب:
Revolution Personnaliste et communautaire للمفكر الفرنسي عمانؤيل مونييه كردة فعل انسانية ضدّ انسحاق البشر في الآلية المدنية الحديثة وفي المجتمعات الاستبدادية.

(٢) Pour connaître la pensée de KANT - G. Pascal - p: 133.

(٣) يسوع ابن الإنسان - صفحة ٢١٤.

لدى **سارتر**، يثير لدى جبران حساً أليماً بأن الإنسان صار خيالاً ورجع صدى. إنه العبودية الصمّاء التي تكره الأفراد على اتّباع مشارب محيطهم عند جبران، وإنه القيد الذي يكبّلك به الشخص الآخر ليصير هذا الآخر جهنماً بالنسبة إليك عند سارتر. وهو ما يلمّح إليه جبران أيضاً عندما يقول: «يجب أن أكون وحيداً. إن حضور عقلٍ آخر مهما كان هذا الحضور طفيفاً يدمّر الأشياء بالنسبة لي...»[1]. وإنه في النهاية شعور قارىء جان پول سارتر في «الكائن والعدم» بالحيرة في البحث عن قاعدة مسلكية يحقق عبرها رغبته في الحرية، وشعوره عند قراءته للمجنون والعواصف بالحيرة ذاتها، نظراً لأن الحرية بمعناها الزمني الاجتماعي لا تتضح بكل أبعادها عند كليهما معاً.

إن العنصرين الأساسيين اللذين يشكلان الجامع المشترك بين جبران والوجودية، وهما **العدمية والحرية** الناتجة عن هذه العدمية، يرتكزان على نزعة رفض للواقع تشابه، إلى حد بعيد، ما نزع إليه نيتشه الألماني. وقد حلّل عبداللطيف شراره[2] هذه اللحمة بين جبران ونيتشه، ليفضي به البحث إلى اعتبار جبران رافضاً الميول المادية الغربية الأصل في المجتمع الشرقي، ونيتشه ثائراً على النزعة الروحية الشرقية الأصل في المجتمع الغربي. ولعلّ هذا التنافر بين الاتجاهين يشكل الدليل الأول على التباعد الجوهري بين الاثنين. الأمر الذي ينقض ما ذهب إليه البعض من أن جبران تتلمذ للفكر النيتشوي. نقول دليلاً أوّلياً لأننا سنعالج هذه الناحية في بحث قادم من هذه الدراسة[3]. ما يهمنا هنا هو التأكيد على التقاء المفكرين الثلاثة، نيتشه وجبران وسارتر، حول عنصرين أساسيين هما العدم والحرية، صادرين عن نزعة الرفض السابقة الذكر.

---

(١) اضواء جديدة على جبران لتوفيق صايغ ـ صفحة ١٥٥.

(٢) عدد الرسالة الخاص بجبران. تموز ١٩٥٥.

(٣) الفصل الأخير «مصادر الفكر الجبراني وإشعاعه».

واذا كان جبران قد اختـار، في نهايـة مطـافـه مـع الحريـة، غيـاب الآخرين، كما استشعر إمكان غيابه الشخصي في نزوع صريح الى العدمية، وفق ما رأيناه في الفصل الثاني حول شخصيته، فلأن عدميته السالبة نتجت عن المجتمع المريض، لا عنه كائناً مدركاً حراً. لذلك مال الى مواراة البشرية في العدم خلاصاً لها من معاصيها، ومال الى قتل ذاته القديمة، كي يولد فيه الكائن المثالي الحر. ويكون الانسان بذلك قد عرف، برأيه، المجرى التصاعدي العملي الذي يقوده الى تجاوز ذاته المنظورة، ذاته الغارقة في تفاصيل «الاقتناء»، بلوغاً للمستوى الكياني المتفوق.

هذه هي القواعد الأساسية التي وضعها جبران لتحرير لبنان وشعبه، ولتحرير الشرق العربي، من قيود العبودية ورواسبهـا. فحرَّر الأدب من قوالبه الشكلية التي تفضي الى إهمال الانسان، وحرّر المتدينين من مزالق التعبد المنحرف، كما حرّر التعساء بالشراكة الانسانية، ثم حرّر الانسان من جدلية الخير والشر، من الثنائية وصولاً به الى الوحدة مع ذاته، والى استرداد فطرته الخيرة.

لكن هذه البديهيات الحقوقية، بيسبٍ في الحقيقة جوهر ما سعى اليه في نشاطه الفكري. فالالتزام بتجديد الحياة الأرضية الزمنية هو مرحلة، ليس إلا، من مراحل تجديد الحياة الانسانية المتحرّرة من الزمان والمكان معاً. لذلك سمّينا هذه المرحلة «حريّة صغرى»، سبيلاً لتبيّن «الحرية الكبرى» للإنسان المدعو إلى التفوق، إلى الألوهة؛ المدعو إلى الخروج من التقطيعات الزمنية ليصير كل زمان زماناً له، وكل زاوية من الكون موطئاً لقدميه. والشرط الأساسي للتحرر من قيود الزمان هذا هو التخلص من المواضي الزمنية، من التاريخ ورواسبه، من الأجداد وما زرعوه في ذريتهم، من بقايا البشر الغرباء عن الحقيقة. وهي قاعدة يشدد عليها جبران بهوس مجنون سبيلاً لتحقيق أمرين: بناء المجتمع المتجدد في حريّته الصغرى، ودفع هذا المجتمع إلى الخروج من الزمنية التقييدية كي يستبين وجه

الانسان الحق المندفع فطرياً نحو ألوهته، نحو حريّته الكبرى. ويكون **الفردوس الأرضي**، الذي حلم بإنشائه، تطبيقاً عملياً للبديهيات الحقوقية السابقة الذكر، وتجسيداً فعلياً للحرية الصغرى: «... نظرت فلم أرَ فقراً ولا مال يزيد عن الكفاف. بل ألفيت الإخاء والمساواة. ولم أرَ طبيباً، اذ كلٌّ غدا طبيب ذاته بحكم المعرفة والاختبار، ولم أر كاهناً لأن الضمير أصبح الكاهن الأعظم، ولم أرَ محامياً لأن الطبيعة قامت بينهم مقام محكمة تستمد معاهدات الألفة والوئام»[1].

هكذا كان حلمه **بالزمن الفردوسي** منتهى الغايات التي سعى إليها في النقد الاجتماعي، **والحافز التحريضي** الذي أشعل هوسه بالنقد والتمرد، فصار **منفذه الخلاصي** من خلفياته المعذبة، ومجرى يسهّل له وللناس الطريق نحو «الحرية الكبرى».

(١) دمعة وابتسامة ـ مقال نظرة الى الآتي ـ ص ٢٩٠ من المجموعة العربية.

الفصل الرابع

جدلية الانسان والألوهة

مرحلة أولى ـ الحرية الكبرى

مرحلة ثانية ـ التقمص

مرحلة ثالثة ـ الحلولية

مرحلة رابعة ـ التصوف

مرحلة أولى - الحرية الكبرى

«ألم أتحدث عن الحرية وعن
الضباب الذي هـو حـريتنـا
الكبرى ؟ »

النبي

البديهيات الحقوقية التي سبق ذكرها تقود الإنسان إذاً إلى التحرر الزمني، وإلى إنشاء المجتمع النموذجي في وطن نموذجي. كما إنها تؤدي به إلى تعبيد طريقه لبلوغ حريته الكبرى العارية من قيود الزمان والمكان. وقد يكون كلام جبران في « حديقة النبي »[١] حول الحرية أوضح قول له عن هذه الحرية الصغرى المؤدية إلى تحقيق الطموح الإنساني الكبير، إذ يعدد شروط هذه الحرية بما يلي: أن يتمتع الانسان بالحكمة، وببراءة الأطفال، أن يكون شاعراً محباً للجهال وموحّداً لطينة البشر قديسين كانوا ام خطأة، ومعطاءً كبستان بدون جدران، ومخدوعاً بدل أن يكون خادعاً، وعاملاً منتجاً كالحائك والفلاح، شجاعاً في مواجهة الحقيقة... « حتى إذا جاء أجلي وأجلكم كان في الحقيقة ذاتكم الكبرى »[٢].

---

(١) حديقة النبي - صفحات ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤.
(٢) م. ن. - صفحة ٤٧٤.

فارتباط الحرية الصغرى هذه، مع بديهياتها الحقوقية، بأرض معينة في زمن معين، لم يشكل إذاً المرمى الإنساني الأبعد الذي طمح إليه. فبالرغم من انصباب همومه في مؤلفاته الأولى على أوضاع بني قومه وتمازج دعواته الحقوقية بآمال أهله، نلاحظ في البعض من هذه المؤلفات، خصوصاً في «دمعة وابتسامة»، تباشير توقه للخروج من الحدود القومية إلى الشمول الانساني، بالإضافة إلى توق الإنفلات من ضيق الحرية ضمن الزمان، إلى وساعة هذه الحرية خارج التحديدات الزمنية نزوعاً إلى المطلق: «فالأرض كلها وطني والعائلة البشرية عشيرتي، لأني وجدت الانسان ضعيفاً ومن الصغر أن ينقسم إلى ذاته، والأرض ضيقة ومن الجهل أن تتجزأ إلى ممالك وإمارات»[1]. كما يتضح لنا في كتبه الأخيرة، «السابق» و «النبي» و «حديقة النبي»، البعد اللامتناهي لنظرةٍ في الإنسان تتخطى القومية والمجتمعية، ليشكل هذا التخطي، عنده وعندنا، دليلاً على ضحالة نظرته الاجتماعية، وضرورة تسامي الانسان، جوهراً وعملاً، على ترّهات الأرض.

ونستطيع تفسير هذه الازدواجية، إذا شئنا، بالرجوع إلى فتوته يوم كان يتجاذبه أمران: الصراع النفسي الذي عاناه عندما كان مرتبطاً بأرض ومجتمع معينين، والأمل الروحاني الذي عجن نفسيته الطرّية نتيجة ارتباطه بروحية إنجيلية إنسانية الأبعاد ماورائية التسامي. هذا التناقض الفاضح في بيئته بين التسامي الإنجيلي والاضمحلال البشري ولّد لديه هذه الازدواجية، فحمل هموم هذه البيئة لينتهي به الأمر إلى نفورٍ منها، وإلى نزوع للانفلاش في لاحدودية غيبية متسامية، هي المثالية. والمثالية، عقلانيةً أفلاطونية كانت أم صوفيةً أفلوطينية، هي جنوح نحو كل ما هو غريب عن الأرض، بتأثير من هاجس الغرابة الذاتية عن هذه الأرض. إنها بحثٌ عن المجهول رفضاً لواقع جاهل. وهو ما يصرّح به جبران في قوله:

---

(١) دمعة وابتسامة ـ صفحة ٣٤٤ من المجموعة العربية.

أنـــا غـــريـــب عــــن أهلي وخلاَّني
أنـــا غـــريـــب عــــن نفسي
أنـــا غـــريـــب عــــن جســـدي
وليس في الوجود من يعرف كلمة من لغة نفسي[1]

ولغة نفسه أوسع من أن تحتضنها وتفهمها بيئته، ومن أن تقيدها تخوم هويته الأرضية وتخوم البشر.

هكذا أتصوّره يبني هيكل المجتمع كما يحب، ثم يقذفه بسهم الرفض، لأن الذي يناضل من أجله هو أكثر مما قاله، وأوسع مدى مما ارتضيناه نحن، في البديهيات الحقوقية السابقة، فكره الوضعي الاجتماعي. كالطفل يبني بيتاً صغيراً بحجارة صغيرة، ثم يتلذذ في دحرجتها كالدمى، لأنها لا تهب خياله الخصب اكتفاءه المنشود. نحن لا نتّهم جبران بتمني الفناء لأرضه بعد مناداته الطويلة بتحريرها وبنائها وفقاً للقواعد البديهية الآنفة الذكر، لأنه لم يعبّر صراحةً عن هذا التمني. ولكننا نستطيع الجزم بأن مؤلفاته الأخيرة، اعتباراً من المجنون وخصوصاً العواصف، تتضمن نزوعاً واضحاً إلى رفض اعتبار المبادىء الاجتماعية المفصلة سابقاً منتهى ما يبتغيه من حياته الفكرية. فصارت الانسانية في شموليتها الجوهرية هاجساً فكرياً يستوي فيه بشر اللحم والدم بذواتهم المطلقة، متعرّين من تخومهم العرقية والجغرافية والدينية.

ربّ معترض يقول إن تحليلنا لنفسية جبران أظهر ارتباطه العميق، حتى في أبعد غيبياته وشموليته، بجذوره البيئية والعائلية. فنجيب بأن حنينه اللاواعي إلى جذوره الأولى أمر مؤكد، ودائم التحرك وراء عقله، وهو ما سندركه في اللاحق من هذه الدراسة. ولكن ما كانت خلفياته العاطفية تستثيره في نفسه من صورٍ شتى عائدة لهذه الجذور، كان عقله الواعي

(١) المجموعة العربية ـ صفحة ٤٨٧.

يرفضها لأن بلاده لم تستجب ولا تستطيع الإستجابة لطموحه الكبير. كان قلبه معها، يحبها، يعشقها، يستعير منها الكثير من تورياته الكلامية وصوره الوصفية. لكنّ عقله الطامح إلى معالجة مسائل الإنسان الكبرى، كان يضيق ذرعاً ببيئته الصغيرة. لذلك انفلش راكضاً وراء الجوهر الإنساني العاري من الهوّيات القومية والمذهبية. فحكى مع هذا الجوهر المطلق، حكى معه عن التحرر، عن المصير، عن الله، عن الكون، عن كل شيء يهم كلّ إنسان في كل زمان ومكان. ولكنه في محاورته لهذا المطلق، وفي معالجته لمسائل الإنسان الكبرى، فشل في التعرّي التام من جذوره الأولى بالرغم من صرخته: «أكرهكم يا بني أمي لأنكم تكرهون المجد والعظمة». فأعطى لهذه المسائل حلولاً نظرية تسير في حناياها دماء بني قومه، ودموع أمه، وعقده النفسية خصوصاً منها نارسيسيته، بالرغم من عظاته الرائعة عن المحبة. وأبرز هذه المسائل الكبيرة هي «**الحرية الكبرى**».

* * *

إن دعوة جبران لأبناء بلاده أن يتحرروا من قيود ماضيهم وحاضرهم يسمح لنا، باديء ذي بدء، بوضعه في مصاف المفكرين المعارضين للفكر الكلاسيكي اللاهوتي المصدر، القائل إن الإنسان كائن حر في الطبيعة، لا يقيد القَدَرُ أو تسلّط الجسد «حكمه ـ الحر»(llbre arbitre) . ويستمد هذه الحرية من القدرة الإلهية بالإشراق (illumination) كما يقول القديس أوغوسطينوس، أو يستمدها من إرادته الإنسانية الكلية القدرة الممنوحة من الله الخيِّر على حد ظن ديكارت، كي يتحمل في الآخرة المسؤولية الكاملة عن أعماله فيستحق بالتالي ثواباً أو عقاباً. وإذ يعارض جبران هذا الخط اللاهوتي ينضوي في صف القائلين بامتلاك الإنسان **للقدرة على التحرّر**، لا للحرية المطلقة بالذات. فالإنسان بنظره يولد مكبلاً بقيود التاريخ، والمادة الجسدية، كأنما ذاته في مستهل وعيها ليست ملكاً لنفسها، قدر ما هي خاضعة لضغط القدر والعناصر الخارجية الوافدة إليها من العالم

« البّراني »: التاريخ عبر الوراثة، البيئة عبر التقاليد والشرائع، الأرض والجسد عبر الحتميات النفسية الفارضة عليه جبرية التصرف. لذلك ينبغي أن ينعتق من هذه القيود، ناظراً إلى المستقبل البعيد بطموح غير محدود، لأن نهاية كمال ذاته لا تُحد بزمن أو بأرض. فالمثل القائل عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة يزرع في الإنسان حبَّ الجمود والتقوقع في حاضرٍ لا غد له ولا مأمل، بينما القول بأن عصفوراً على الشجرة خير من عشرة في اليد[1] يحوّل الإنسان إلى كائن يستحق العيش بقدر ما يصارع نفسه والكون لتحقيق هدف بعيد. وهذا الهدف ليس سراباً فلا يدرَك، وليس جماداً فيلمس وينتهي. بل إنه، كما يمثله لنا في إحدى لوحاته الرائعة، غمام نوراني مرتفع فوق كائن عار يُجهد نفسه للتخلي عن جسده وعن عالم الحدود والفواصل، وعن الجماعة المكبّلة بالاستعباد، للإنطلاق نحو رؤيا بعيدة تجسّد المرمى الإنساني البعيد، وهو الطموح إلى الكمال[2]. إنه الغد الراكض أمامك، فتسعى إليه بلهيب شوقك للتكامل لقاءً بذاتك الحقيقية. ذلك أن الإنسان على حد قول الفيلسوف الألماني هيدجر هو « كائن الأبعاد ». وعندما نقول « كائن الأبعاد » أو « الغد الراكض أمامك » نعني الفكرة ذاتها. أي إن تحقيق الذات الحرّة لا يصير بالانتقال الآلي البسيط من وضع إلى وضع، بل بصراع مرير طويل ينتقل فيه الإنسان من مرحلة إلى أخرى. وكل مرحلة يتصورها النهائية تكون فعلياً بدءاً لمرحلة جديدة، لأن الحرية « إذ تنعتق من قيودها تعود فتغدو قيداً لحرية أكبر منها »[3]. فالزمان الآتي، الذي شكّل هاجساً عند جبران كما رأينا[4]، ليس إبطالاً لبقايا الماضي ورتابة الحاضر فقط، بل هو نشدان للزمن الكبير

---

(١) رمل وزبد - صفحة ١٩٠ من المجموعة المعرّبة.

(٢) انظر الرسم في آخر هذا القسم عن الحرّية.

(٣) النبي - ترجمة م. نعيمة - صفحة ٦٠. أو قوله: «ألم أتحدث عن الحرية وعن الضباب الذي هو حريتنا الكبرى؟» ص ٤٥.

(٤) راجع المرحلة الرابعة من الفصل الثالث.

الذي تنكسر فيه التقطيعات الزمنية المألوفة، وتمحي الفواصل الأرضية، ولا يبقى فيه إلا الهنيهة الذهنية الحبلى بالذات الإنسانية المتفوقة، المتحررة، «الذات المجنّحة» التي نتجت عن مرارة اللحاق الدائم بالغد الراكض أمامنا: «في الهنيهة الحاضرة كل الزمن بكل ما في الزمن ممّا يُرجى ويُنجز ويتحقق»[1]. هذا السعي الدينامي للتجدد والتجديد نشداناً لذاتنا المستقبلية، هو إذاً عملية تحريرية تنتج عن ديمومة التحرّك نحو الأفضل. فذاتنا الفطرية، الحرة الأصل، كبّلناها نحن بسلاسل عبوديتنا، وما علينا إلا التخلّي عن هذه السلاسل سبيلاً لكسرها وكسر قيود الزمان معها: «كيف تستطيعون أن ترتفعوا إلى فوق أيامكم ولياليكم إذا لم تحطموا السلاسل التي أنتم أنفسكم في فجر إدراككم قيدتم بها ساعة ظهيرتكم الحرّة؟»[2].

هكذا يتضح لنا كيف ينبغي ألاّ نحكي عند جبران عن الحرية بمفهوم «الحكم - الحر» اللاهوتي المصدر، بل عن «**التحرير**» على حدّ قول الفيلسوف الفرنسي **هنري برغسون**[3]. لأن الحرية ليست كمية من الأشياء معينة، وليست عنصراً تركيبياً من عناصر النفس الإنسانية. إنها صفة للذات الانسانية برّمتها تحققها بجهدها، وبمصارعتها لأسباب التقييد من أية جهة أتت. إنها نوع من بلوغ النضج الروحي الممكن التحقيق لدى الانسان العاقل كما يقول جبران: «الحرية شكل من أشكال الوعي»[4].

ولكن ينبغي ألا نفهم بالنضج الروحي أو بالوعي سيطرة العقل النظامي الرياضي النهج، كأن يستوعب هذا العقل حيثيات الحياة فلا يؤدي الإنسان أيَّ عمل إن لم يحدد له العقل الواقعي طريقه وهدفه طبقاً لنواميس الحياة

(١) البدائع والطرائف - صفحة ٥١٨ من المجموعة العربية.

(٢) النبي - صفحة ١١٢ من المجموعة المعرّبة.

(٣) تاريخ الفكر (بالفرنسية) - جاك شفالييه - صفحة ٥٠٤ وما بعدها. (الجزء الرابع).

(٤) أضواء جديدة على جبران - ت. صايغ - صفحة ١٥٤.

الاجتماعية. إنها نظرة العقلانيين من الفلاسفة أمثال « سبينوزا »، والقائلة إن حرية الإنسان كامنة في تأدية ما يجب عمله بمقتضى الادراك العقلي المسيطر على الخلفيات العاطفية، أي بمقتضى الحقيقة الواقعية في الإنصياع الواعي للواجب المدني الشرعي. هذا المفهوم للحرية يتعارض والفكر الجبراني تعارضاً جوهرياً لثلاثة أسباب:

أولاً: لأن مزاج جبران لا يتفق والمنحى العقلاني في السلوك والتفكير، بل يميل إلى العفوية الطبيعية مسلكاً وإلى الحدس تفكيراً. فيبطل عنده الانقياد للعقل في مسيرة التحرر: « كل من يقيّد سلوكه وتصرفه بقيود الفلسفة والتقليد إنما يحبس طائر نفسه الغرّيد في قفص من حديد. لأن أنشودة الحرية لا يمكن أن تخرج من بين العوارض والقضبان »[١].

وثانياً: لأن قول سبينوزا: « إن الإنسان العائش في المدنية بمقتضى العقل والخاضع لقوانين الجماعة هو أكثر حرية من الانسان العائش في العزلة والذي لا يخضع إلا لما يسنّه لنفسه من مبادىء »[٢] ينسفه جبران جملةً وتفصيلاً في تصدّيه العنيف للقوانين الاجتماعية التي ارتضاها البشر قيوداً لتصرفاتهم، بالرغم من زيفها وانحرافها وبخاصة قصورها في التعبير عن الجوهرية الإنسانية. لذلك مال إلى إبطال الشرائع السائدة. وقد يكون غالى في قرارة نفسه، فمال حتى إلى تحطيم مبدأ كل شريعة، اعتقاداً منه أن القانون يبرّر في ضمير الإنسان شروراً كثيرة ليست في الأصل هدفاً لهذا القانون، ولكنها نتيجة عرضية ممكنة الحدوث دائماً. وهو ما يتفق فيه مع **القديس بولس** القائل: « إن الناموس يصنع الخطيئة »، وما يجعله بالتالي يدعو إلى اعتماد أية طريقة لتعرية الإنسان من مكتسباته الاجتماعية، بتدنّيه حتى أسفل مستوياته، أو تعاليه حتى أقصاها، أي **بالجنون** أو **بالعبقرية**.

---

(١) النبي ـ صفحة ١٣٣ من المجموعة المعرّبة.

(٢) Histoire de la pensée - J. Chevallier - V. 3 p. 270 et suite.

فيعود بهذا الجنون إلى فطرته، أو يدرك هذه الفطرة بتفوقه ليرقى إلى ذاته الحقة، الحرَّة الطينة، ويلتقي بالله: «لا يكسر الشرائع البشرية إلا إثنان: المجنون والعبقري وهما أقرب الناس إلى قلب الله»[1].

وثالثاً: يتعارض الاعتقاد السبينوزي مع المنحى الجبراني في تمرّد جبران على المدنية وتوقه لسحقها، نشداناً للفطرة في الإنسان ولدوام التجدد الخلاَّق في حياته. وهو ما نستخلصه من «المواكب» مع أنين الناي، وسحر ابن الغاب، وجمال العري الإنساني المتحرّر من زيف الإضافات الكاذبة على حقيقته. فالكائن البشري لم يوجد ليقولَب في الآلة ويضمحلّ في رتابة العيش المادي الهنيء، بل ليتفجر إلهاً، فيدرج على هذه البسيطة كائناً يصارع ذاته كي يضع لنفسه كل يوم تاريخاً، ولا يرث في قناعة كسولة تاريخاً واحداً أحدا. أما في «دمعة وابتسامة» فكثيراً ما يهاجم جبران المدنية ويناشد الإنسان استعادة جوهر فطرته[2]، مظهراً حزنه للتعديل المصطنع البشع الذي تجريه مدنية الإنسان في الطبيعة: «لماذا يهدم الإنسان ما تبنيه الطبيعة؟»[3]. ثم أن طينة الإنسان الفطرية تتضمَّن البذور الأوّلية للكمال المنتظر. وما على هذا الإنسان إلا الاجتهاد لإيقاظ كمالاته الفطرية بالاستنباش الباطن، لا بالكسب من العالم الخارجي: «العلم يستنبت بذورك ولا يلقي بك بذراً»[4]. وهو ما يذكّرنا **بأفلوطين** الذي اعتبر أن العلم الحق هو العلم الباطن المؤدي إلى إيقاظ الحقائق الجوهرية النائمة في أصولنا الفطرية. لذلك سحب **أفلوطين** ثقته من العالم البرّاني، وأودعها يقظة الحكيم على غناه النفسي الفطري، متمرّداً على ظواهر المدنية، داعياً الإنسان

---

(١) رمل وزبد ـ صفحة ١٧٣ من المجموعة المعرّبة.
(٢) مقال رؤيا ـ صفحة ٢٥٩ من المجموعة العربية.
(٣) دمعة وابتسامة ـ صفحة ٢٨٣ من المجموعة العربية.
(٤) البدائع والطرائف ـ صفحة ٥٠٢ من المجموعة العربية.

إلى الجهاد لتحقيق كماله المزروع فيه [1]. ونظير ما فعل أفلوطين فعل جبران، إذ شدّ بالإنسان لاستعادة مجد براءته الأولى، مجد فطرته: «أودُّ لو كانت الأودية شوارع لكم، ومسالك التلال الخضراء أزقة تطرقها أقدامكم عوضاً عن أزقتكم وشوارعكم القذرة... لذلك ضعوا نصب أعينكم أن الأرض تبتهج بملامسة أرجلكم العارية والرياح تتوق إلى ملاعبة شعوركم المسترسلة» [2]. لكنَّ هذه الفطرة ليست الانسياق الأعمى وراء الهوى الغريزي، بل إنها **الفطرة الخلاقة** التي تهدم مدنية زائفة لتولّد حضوراً إنسانياً مثاليّ الكيان والقدرة، على غرار المدنية العشرينية التي ستنهدم كما انهدمت المدنية الرومانية على يدي ذلك الإنسان الوديع، الخلاق بفطرته الإلهة، أي المسيح [3].

إن إصرار جبران على فعالية استعادة الحالة الفطرية لا يعني إذاً الركض الجنوني الهائج وراء غايات غير محددة، بل الركض الواعي الذي يوازن بين إدراك العقل واندفاع الهوى، فيصير الوعي ضوءاً كاشفاً للهوى طريقه، كما يكون الهوى محرّكاً وموجهاً للعقل. فلا يعود العقل مقيّداً بحيثيات الواقع الرتيب أو أسيراً للحاضر، كما لا يعود الهوى جارفاً للحياة نحو اللامعنى. إنه العقل المتحرّك أبداً أمام الفطرة المستيقظة خلفه. إنه زواج الإدراك بأصل الحياة، وطلاق هذا الإدراك للإضافات الهاجة عليه من العالم البرّاني بكثافته المادية، وفواصله، وحواجزه: «لأن العقل إذا تحكَّم وحده في النفس كان لها رباطاً، والهوى ما لم يكن له وازع التهم ذاته بذاته على حدّ ما تفعل النار سواء بسواء» [4].

(١) راجع كتابنا «أفلوطين رائد الوحدانية» - فصل «الأحد الغاية» - قسم «الحكيم» - منشورات عويدات - ١٩٨٣.

(٢) النبي - صفحة ١٠١ و ١٠٤ من المجموعة المعرّبة.

(٣) من جواب لجبران على سؤال طرحه عليه أحد مشاهير الانكليز بشأن المدنية الحاضرة. وقد ورد في مقال لتوفيق حسن الشرتوني في «جبران حياً وميتاً» لحبيب مسعود - صفحة ٦٨٨.

(٤) النبي - ترجمة م. نعيمه - صفحة ٦٢.

نستنتج إذاً أن جبران لا يعتبر الحرية انصياعاً عقلانياً للأنظمة المدنية، أو قدرة عقلية على التحكم بالنفس وضبطها ضمن النظام، على حدّ اعتقاد سبينوزا. إنه يرفض الناموس المدني، والعيش المدني، والاحتكام إلى العقل النظامي. ويستبدل هذه الأسس التقييدية بمنطلقات تحريرية تكسر الشرع لأنه يصنع الانحراف، وتُزيل المدنية لأنها تبطل فعالية الكمالات المزروعة في الفطرة، وتُسقط العقل من علياء تسلّطه لأنه يتقيّد بحيثيات الحاضر مانعاً الفطرة من الاندفاع نحو التجدد الخلاق. ثم يوازن بين الإندفاع بالهوى الفطري والرؤية الواضحة بالإدراك العقلي، سبيلاً لتوليد الإنسان المتفوق القادر على بلوغ حريته الكبرى: «... لتقل قلوبكم في صمتها إن الله يستريح في العقل، وما دمتم نفساً في فضاء الله وورقة في غابته، فحري بكم أنتم كذلك أن تستريحوا في العقل وتتحركوا في الهوى»[1]، بعد أن يكون هذا الإنسان قد تخطى مرحلة المدنية الحاضرة، وبلغ مستوى العيش المثالي في نظام المساواة والشراكة، وبطلان الناموس في خلاصه من ديالكتيكية الخير والشر، وارتقائه في النهاية إلى وحدته مع ذاته الفطرية الخيّرة، ومن ثم تحقيق كماله الجوهري الإلهي المنتظر: «قد تكون المدنية الحاضرة عرضاً زائلاً، ولكن الناموس الأبدي جعل الأعراض سلّماً تنتهي درجاته بالجوهر المطلق»[2].

هكذا نصل إلى تكوين مفهوم عن الحرية الجبرانية شبيه بالمفهوم البرغسوني للحرية بمعنييها النفسي والخلقي. ففي كتابه «منبعا الأخلاق والدين» يحدثنا **هنري برغسون** الفرنسي عن نوعين من الأخلاق مستندين إلى نوعين من الحرية: أولها الأخلاق المقفلة (Morale close) وهي انضباط الإنسان في مجتمع ذي قوانين ثابتة، حيث يثبت حريته في تمكّنه من السيطرة على نفسه والخضوع لهذه القوانين. وثانيها الأخلاق المنفتحة

(١) النبي - ترجمة م. نعيمه - صفحة ٦٢ - ٦٣.
(٢) العواصف - مقال العاصفة - صفحة ٤٤٨ من المجموعة العربية.

(Morale ouverte) وهي تمكّن الإنسان المتفوق كالأبطال والقديسين إلخ... من «كسر طوق المجتمع» وإبداع مفاهيم جديدة لإنسان جديد في مجتمع متطور خلاق، فيثبت حريته في شجاعته على تحدي السائد من المفاهيم، وفي حدسه المتفوق لاستحداث مفاهيم جديدة خلاقة تنقذ الإنسان من رتابته وركوده، وبالتالي من عبوديته لشرائع فُرضت عليه فرضاً.

النوع الأول من الحرية عند برغسون لا يأخذ به جبران، لأن شرائع البشر في العالم الذي نحن فيه غير مقبولة جملةً وتفصيلاً لديه. فالحرية عنده هي تعرٍّ فعلي من كل فرائض المجتمع والمدنية والتاريخ، وزجٌّ للإنسان في مغامرة البحث عن جوهره المفقود وعالمه المثالي. الأمر الذي يجعله يلتقي مع برغسون ومع القديس بولس[1] في الخلقية المنفتحة الداعية إلى بطولة البحث عن مثال يزيل كل ما هو موجود، سبيلاً لإبداع ما يجب أن يكون عليه الوجود. إنها نقطة اللقاء بين الثلاثة، بولس الرسول وبرغسون وجبران، أي في الإيمان بأن الحرية هي تحرّر الإنسان بمغامرته الخلاقة من ذاته المكبلة بالمبادىء الجامدة. فضلاً عن أن فصل الحرية في النبي[2] وفصل (L'obligation marale) في «منبعا الأخلاق والدين»[3]، المتجاوبين عموماً حول هذا المفهوم، يدلان على تقارب في الطبع والأسلوب بين المفكرين،

---

(١) يتحدث بولس الرسول في الفصول الرابعة والسادسة والسابعة والثامنة من رسالته إلى أهل روميه عن الناموس الذي يكبّل الانسان بقيود الردع عن الخطيئة، فيفقده حرّية الرؤية الروحية للتغلب على ذاته وبلوغ المحبة التي «هي الناموس بتمامه»، أي زوال القيد عن الحرية الدافعة إلى الكمال. أما في الفصل الخامس عشر من رسالته إلى أهل كورنتس فيشير بشكل خاص إلى ضرورة تجاوز النواميس الوضعية لبلوغ حالة التغلب أو الكمال. الأمر الذي يثبت أن برغسون الفرنسي وجبران قد استمدا نظرتيهما في الحرية، التي ينبغي أن تحطِّم إطارات الأنظمة والنواميس التقييدية لبلوغ الخلقية المنفتحة أو الحرية الكبرى، من رسائل القديس بولس. وتكون الدعوة إلى التغلب على الذات وعلى العالم من أصل إنجيلي.

(٢) النبي ـ ترجمة نعيمه ـ صفحة ٥٩.

(٣) Les deux sources de la morale et de la religion p. 29 - 67 - 88 ème édition - 1958.

خصوصاً في إقبال برغسون على اعتبار الحدس ركيزة الفكر الخلاق، وبالتالي السبيل الأصلح لتخطي الذات المستعبَدة استهدافاً للحرية، وفي إقبال جبران على اعتماد الحدس نهجاً فريداً في التفكير وفي طريقة البحث والكتابة.

إن تكن الحرية برأي جبران مناهضة الإنسان، بإدراكه العقلي ويقظته العاطفية، لذاته اللاصقة بالتراب أو لأناه «الاختبارية» (Empirique)، هذه الأنا التي خلقت قيود الشريعة وصارت أسيرتها، فالغاية من هذا الصراع التحرري هو الخلاص من حتّى التناقض الذي يسود حياة الإنسان «العملية» هذه. ويعود هذا التناقض، الذي سبق لنا أن تحدثنا عنه[1]، إلى أن الإنسان يفتقد في حياته الأرضية اللقاء بذاته الحقة الموحَّدة. فالخير والشر وكلّ المتناقضات الديالكتيكية التحرك، تتولّد من غربة الإنسان عن ذاته. فلا وجود للشر كعنصرٍ خلقي أو مادي مستقل، له كينونته الخاصة. إنه صفة نطلقها على نقصٍ ما يتعرض له وجودنا الخيّر، إنه افتقارنا لذاتنا الحقيقية، نبحث عنها عبر الصراع بين «الأنا» المثالية الإلهية المصدر و«الأنا» الأرضية التي هي ظل كاذب لكينونة لنا وضاءة:

«أستطيع أن أحدثكم عن الخير فيكم أما عن الشر فلا. إذ ما هو الشر إن لم يكن الخير بعينه وقد برّح به عطشه وجوعه؟

أنتم أخيار ما دمتم غير منقسمين على ذواتكم. بل إنكم، حتى وإن انقسمتم على ذواتكم، غير أشرار... الخ[2].

هكذا تكون المتناقضات، وما ينتج عن تصارعها من شرور أو نواقص، صادرةً عن عملنا نحن، صادرة عن تقصيرنا في تخطي قيود الماضي وتخوم الحاضر. إن هذا «**التخطي**» يمكّننا من اللحاق بالأفق البعيد الذي غامر

---

(١) انظر المرحلة الرابعة من الفصل الثالث.

(٢) فصل الخير والشر ـ النبي ـ صفحة ٧٦ ـ ترجمة م. نعيمة.

من أجله **كريستوف كولومبوس**، كما يُستدل من لوحة فنيّة لجبران[1]، والذي ينبغي أن يكون هدف طموحنا الكبير. إنه «**طيف المستقبل**» البعيد الذي يجب أن يراود أذهاننا نظير ما راود ذهن جبران كالهاجس المرضي: «الانتظار حوافز الزمن.. وأنا دائماً أنتظر ما لا أعرفه، ويخيّل لي بعض الأحايين أنني أصرف حياتي مترقباً حدوث ما لم يحدث بعد»[2]. وطيف المستقبل هذا ليس في النهاية سوى السعي الحثيث المرير إلى ذاتنا الإلهية التي افتقدناها في آلية اندحارنا أمام قيود الاستعباد. وتكون ذاتنا العظيمة هذه مرادفاً لغوياً لحريتنا الكبرى المطلقة التي نكافح من أجلها.

ولكنَّ الحرية لا تتحقق إلا بثمن باهظ يترتب علينا تأديته، وهو الألم. فالألم الناتج طبيعياً عن الكفاح في سبيل الحرية، والذي أفرد له جبران فصلاً خاصاً في النبي، وأورد ذكره، أو ذكر بعض صفاته كالكآبة والحرمان والحزن... إلخ في العديد من مقالاته، فاعتمدناه أحد الأدلة على نزعة مفكرنا إلى العدمية، هذا الألم يعتبر الطريق الفريد لصراع الإنسان مع نفسه ومع العالم. فإذا ما كتُب علينا، كبشر جُبلنا من إله، أن نرمي عن كواهلنا أثقال الزمان في ماضيه وحاضره طلباً للمنتظر من مصيرنا، أي للحرية في المطلق، وأن نفهم بالتالي ضحالة هذه الأثقال وبهاء المصير المنتظر بالفكر الذي وُهبنا، لا يكون الوصول إلى هذا التحرّر، المشروط بالفهم، إلا مروراً بالألم الذي هو «انشقاق القشرة التي تغلف إدراكنا»[3]. ويبدو أن جبران رفع تحسّسه للألم إلى مستوى الشغف الصوفي حين اعتبره صادراً حتى عن الله الذي أعده لنا دواء لأمراضنا، ساكباً فيه دموعه القدسية: «ولأن الكأس التي يقدمها لكم، وإن هي حرقت شفاهكم، فالطين الذي صنعت منه هو الطين الذي بلّله الخزاف

---

(١) متحف جبران في بشري.
(٢) الرسائل.
(٣) فصل الألم في النبي ـ صفحة ٦٤:

الأعظم بدموعه القدسية »[١]. وعندما ينضح الألم من الكأس التي قدمتها إلينا يد الله لنجرع المعرفة، أفنستغرب إصراره الدائم على رؤية كل امكانية خلق وإبداعٍ لدى الإنسان مرهونةً بالعذاب[٢]؟ يكفي أن نسمع الحوار بين السمكة، التي تتألم من انتفاخ بطنها، والسمكة التي تمرح في الماء بخفة وراحة، لندرك أي ثمن تؤديه تلك السمكة التي تضع لنا، بعد زمن من المخاض، لؤلؤةً نتزين بها[٣]، وأي ثمن يؤديه الفنان لتحفةٍ حبل بها زمناً ثم وضعها. إنه يحوّل الرتابة إلى مظهر جديد يجسّد إرادته الخلّاقة وحرارة اندفاعه إلى الإبداع. وقد يكون الفنان **فاغنر** أوضح، في إحدى رسائله، ما قصده جبران وعبّر عنه بالرمز والإيحاء:

«Je ne comprends pas comment un homme vraiment heureux pourrait avoir L'idée de faire de l'art. Si nous avions la vie nous n'aurions plus besoin de l'art. Quand le présent ne nous offre plus rien nous crions par l'œuvre d'art: Je voudrais»[٤]

الألم يفجّر الإدراك، فيقود الإنسان إلى **الفهم**؛ الفهم يولّد فيه مخاض التحرك نحو التجدد **والابداع**؛ الإبداع يؤدّي إلى زوال الواقع الناقص وظهور **الحياة المثالية**. والحياة المثالية هذه لا تتحقق إلا إذا تحوّلت إلى هاجس يهزّ النفس في كل حين. هاجس **التساؤل عن الحياة**: « ما عييت إلا أمام من سألني: من أنت؟ »[٥]. هاجس الرغبة المؤلمة في **المعرفة**: « نفسي مثقلة بأثمارها، فهل من جائع يجني ويأكل ويشبع؟ أليس بين الناس من صائم رؤوف يفطر على نتاجي ويريحني من أعباء خصبي

---

(١) النبي - ترجمة م. نعيمة - صفحة ٦٥.

(٢) راجع المرحلة الثالثة (حول الطبقية) من الفصل الثالث.

(٣) التائه - صفحة ٤٠٦ من المجموعة المعرّبة.

(٤) «La raison et les normes» de Lalande-cité par D. Huisman dans «nouveau précis de philosophie» T 2-page 49.

(٥) رمل وزبد - صفحة ١٥٢ من المجموعة المعرّبة.

وغزارتي؟ نفسي رازحة تحت عبء من التبر واللجين، فهل بين الناس من يملأ جيوبه ويخفّف عني حملي؟»[1]. هاجس ممارسة **التأمل الفلسفي** بعداً عن اليأس والمغالاة في التفاؤل السطحي: «... الناس في شرعي ثلاثة: واحد يلعن الحياة، وواحد يباركها، وواحد يتأمل بها. فقد أحببت الأول لتعاسته، والثاني لسماحته، والثالث لمداركه». وأخيراً هاجس البحث عن الحقيقة التي تخلّصنا من كل ألم وهاجس، فينتهي صراعنا مع أنفسنا لنستقر في **فرحنا الكبير** المرتجى: «سوف تمزق الحقيقة غشاء الدمع الحاجب ابتساماتكم»[2]. ولا يكتمل هذا الفرح، فتكتمل مثاليتنا، إلا عندما نرقى إلى مستوى **المحبة** ويحتضننا «قلب الله».

هذه الأفكار، التي تعتمد الغصص العدمي لتحريك الإنسان، تشابه، إلى حدّ بعيد، أفكار **أفلوطين** في دعوته الإنسان إلى التأمل بالحياة، وقبول الألم وسيلةً لإبداع حكمته الجديدة، حكمة الفهم، والتفوق، وبالتالي الإشراق. وقد عبّر أفلوطين مراراً في تاسوعاته، خصوصاً في التاسوعتين الرابعة والسادسة، عن القلق العميق والحزين الذي يستثيره في نفسه نشدانُه للمعرفة الكلية المتحررة من المادة، والزمان، والعالم، وحتى من جسده. وتحدث عن عزلة الحكيم الذي يمارس التأمل، وانفراده بنفسه الحبلى بحقائق مزروعة فيها منذ فطرتها[3]. وهو ما اعتمده جبران، لينتهي به الأمر، كما انتهى بأفلوطين، إلى إحلال التفاؤل بمستقبل الإنسان محلّ التشاؤم، وبالتالي إلى تخطّي العدمية اليائسة، وجعلها **غصصاً عدمياً تفاؤلياً** ينسف حالةً ليحقق أخرى، تكون أقوى من حاضر العالم، ومن الزمان، لأنها حالة الإنسان المثالي، الواحد مع ذاته، ومع العالم، ومع الله.

---

(١) البدائع والطرائف ـ صفحة ٤٩٩ من المجموعة العربية.
(٢) دمعة وابتسامة ـ صفحة ٢٨٢ من المجموعة العربية.
(٣) كتابنا «أفلوطين رائد الوحدانية».

بهذا الإصرار على دور الألم في تجديد أشكال الحياة يعيّن جبران كيفية رفض الإنسان لكيانه المدني الحالي، ونضاله ضد هذا الكيان لاسترجاع جوهره المفقود. وجوهره المفقود هو حقيقته الأزلية التي أعطيها يوم انبثق إلى الوجود، فكان في فطرته الأولى صوتَ الحقيقة الإلهية في الكون. كأنما الفطرة هي كمال بالقوة، والكمال فطرة بالفعل. والمدنية ليست رابطاً وسطاً بين الطرفين، بل هي خيانة للحقيقتين معاً. ووحده الألم، في النزوع إلى المعرفة وممارسة التأمل والاندفاع لتجاوز حيثيات الزمان والمكان، يحرّرنا من ذواتنا التي انحرفت عن خطها، ويعيدنا إلى نقطة الابتداء حيث نُعيد بناء ذاتنا الكبرى. هكذا يصوّر لنا جبران في إحدى لوحاته أنثى عارية تظهر كما فطرها الله مصلوبةً على صدري كائنين عاريين أيضاً، قاصداً تبيان الألم الذي يصلب الإنسان فيطهّره ويعرّيه ليستعيد مجد براءته الأولى [١].

* * *

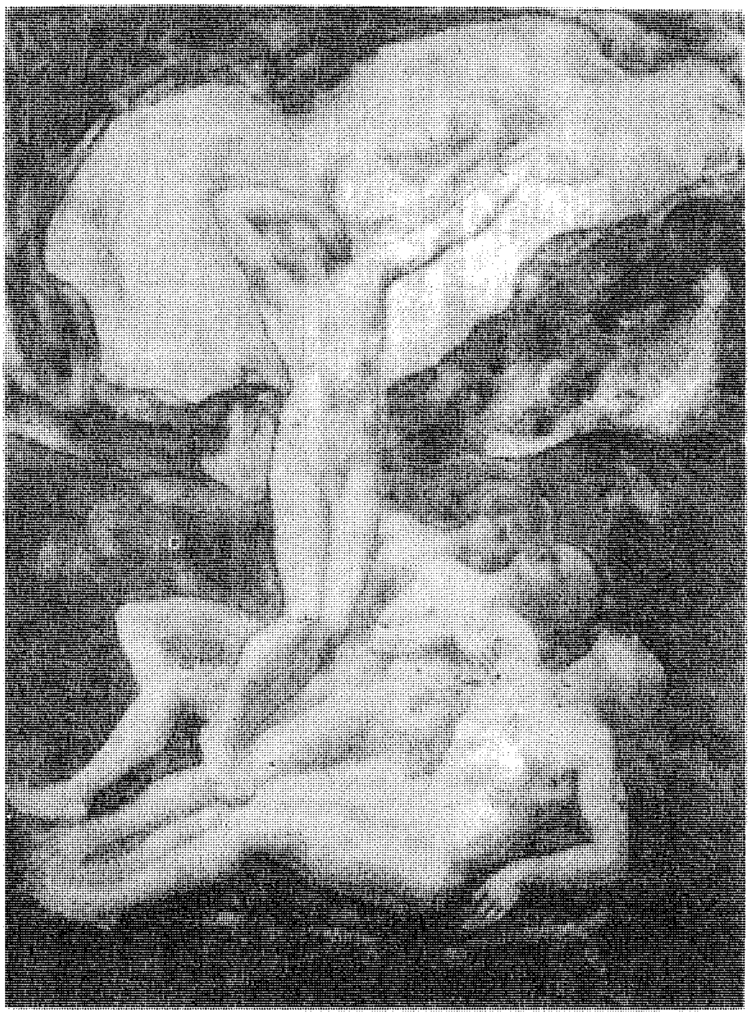
حرية صغرى، حرية كبرى. إنسان يبحث عن مجتمع حرّ فردوسيّ العدالة، وإنسان يبحث عن ذاته الكبرى المدعوة إلى التحرّر من المكان والزمان، ليكتمل كائناً إلهياً يتحد بإله: «وليس دمك ودمي سوى عصارة قد أعدّت منذ الأزل غذاءً لشجرة السماء» [٢]. الصراع الثوري الاجتماعي سبيل لتحقيق الحرية الصغرى. أما الكبرى فسبيلها طويل وشاق لاعتماده الصراع الثوري الذاتي الباطن المشتعل ضمن الانسان، وفي سبيل الانسان. إنه التقمّص. وجبران يختطّ بهذا التقمُّص الطريق المؤدي إلى الخلاص من الانحراف الخلقي والفكري معاً، إلى خلاص ذواتنا التي أفقدها الزيف المدني طهرها الأول. لكنه، قبل أن يدلّنا على الداء ويصف لنا الدواء، كان عليه أن يدلّنا على سبب وقوع الانسان في الهاوية، أي أن يجيب على

---

(١) كما يجوز تأويل هذه اللوحة كدلالة على عذاب المرأة.
(٢) النبي - صفحة ٨٨ من المجموعة المعرّبة.

السؤال التالي: لماذا وكيف حدث هذا السقوط للانسان من براءة فطرته، في قربها من الكمال، إلى زيف مدنيته في بعدها عن هذا الكمال؟ لم يعط جبران جواباً، فأضفى على تسلسل رؤياه الفلسفية بعض الخلل.

ولكن يبدو لنا أن جبران، الذي اهتم بما هو كائن في الحاضر لتحقيق ما يجب أن يكون مستقبلاً، صدف أيضاً من الوجهة الفلسفية عن الاهتمام بما سبق حاضر الانسان. كأنه شاء أن يبقى منطقياً مع نفسه، فحرر الإنسان من التاريخ كما رأينا، وتحرّر هو من المسائل المطلية بصباغ الماضي وما كان، سعياً لتحسين الحاضر وبناء ما يجب أن يكون. والتقمّص قاعدة رئيسة لتحقيق عظمة هذا المستقبل.



الانسان المتحرر من المقاييس الأرضية يغمض عينيه
فيعطّل حواسّه الجسدية ليلج باب الأبديّة

مرحلة ثانية - التقمص

التقمص، مبدأ ديني قديم تختبىء جذوره الأصلية في سحيق التاريخ، فلا نعرف بالضبط كيف ظهر ومن الذي أبرزه كفكرة تشعّبت بعدئذ إلى مذاهب دينية متعددة. ولكننا نستطيع أن نتبيّن في العموم البيئة التي انتشر فيها وصار عنصراً أساسياً من عناصر اعتقادها الديني. والبيئة هذه بقعة مشتركة بين الهند والصين تدعى «التيبت» اختمر فيها عبر الزمن، وقبل الميلاد، عدد من البدع الدينية، الوثنية المنحى، تستند إلى مظاهر الأشياء لتفسير الإلهيات، كأن يكون «ادراك الوجود الإلهي في الهند عمل تحقيق أكثر منه تجريد». وهذا يعني، فيما يُستشف من العقيدة البوذية عامةً التي استقطبت مجمل هذه البدع ثم انتشرت عبر الشرق الأقصى مذهباً شبه موحَّد مخترقة جدار الصين وعزلة اليابان، أن الانصراف عن الفكر التجريدي الفلسفي إلى الحدس التحقيقي المظهري بشأن الوجود الإلهي يَسمُ البوذية بطابع الحلولية، الموحِّدة بين ذات الله ووجود العالم. فتزول الفواصل التي يمكن تصوُّرها بين الزعيم الأكبر بوذا والتابعين له، ويصير المؤمن قادراً على القول: «إن حدسي وخيالي وإيماني تجعلني أدرك كيان بوذا الحال فيَّ بمعزل عن التفكير المنطقي الضعيف». هذه الحلولية التحقيقية الحدسية النهج، المنصرفة عن عمل العقل الاستنتاجي، حوّلت الحركة الذهنية للمؤمن البوذي إلى اعتماد التصوّر الاعتباطي منطلقاً لتفسير

ماهيات الوجود، كأن يقال مثلاً: «إن البيضة الكونية تتألف في شقّها الأعلى من سبع سماوات يحل في العليا منها الكائن الأمثل، وفي شقّها الأسفل من سبعٍ أخر تحل في دركاتها السفلى الأنفس الخاطئة والحيوانية». وإلى القول بأن الإنسان لا يفنى بموته، بل يستعيد حياته بعد حين ليحل في حيوان إذا كان خاطئاً، أو يعيش كائناً مرشداً تتوالى عوداته إلى هذه الحياة حتى يتم تطهّره، فيذوب عندئذٍ في الكيان الإلهي الأصلي الذي صدر عنه.

لسنا في مجال استعراض الديانات الآسيوية القديمة، بل نحاول إيجاد المصدر الذي استقى منه جبران إيمانه بالتقمص، خصوصاً وأن القرابة الروحية وثيقة بين النزعة الصوفية التناسخية في هذه الديانات والرؤيا الجبرانية. فلقد استهل حياته الكتابية، بعد كتيبه «الموسيقى»، بقصة «رماد الأجيال والنار الخالدة»[1] حيث يعرض أولى خطوات إيمانه بالتقمص، وذلك قبل رحيله إلى باريس ومن ثم إلى نيويورك حيث يفترض أنه طوّر ثقافته بالتردد على الحلقات الأدبية أو بالمطالعة. الأمر الذي يعني أنه كان يختزن في نفسه رؤيا تناسخية طفلية الطابع، شاعرية الملمس، استمدها من عيشه اليومي، فنفذت إلى عقله حنيناً باطناً يلازمه مدى عمره. فنحن نعرف أنه نزل مع أمه «**الحي الصيني**» في بوسطن، حيث يلوح بأن سكان الحي كانوا في غالبيتهم من الصينيين. ونفترض بأن معاشرته لسكان الحي أدخلت في روعه بعض المعتقدات الصينية وفي جملتها التقمص، فتشرّب جبران الفتى البائس، العائش في حي البؤساء، روح هؤلاء الطيبين، وآمن بمبدأ لهم يُعتبر من أسس قواعد الإيمان الديني في الصين. هذا لا يعني أنه ابتعد بذلك عن الأثر الهندي، بل نبيّن بالتحديد المصدر الذي نرجّح تأثره به، ونبقي على ظننا الأساسي في القول إن تناسخيته هندية، لأن البوذية حُملت من بقعة مشتركة بين الهند والصين، كما

---

(١) عرائس المروج

أما الأمر الثاني، الذي دعاه إلى التطاول على الأبدية ونشدان الخلود، فهو نارسيسيته أو نزعته الاستقطابية[1] حيال الوجود. فلقد رأينا سابقاً (الفصل الثاني) أية عبادة حارة كان جبران يستشعرها حيال ذاته، وأي اندفاع دينامي كان يشدُّ به نحو العظمة، لا بل نحو جنون العظمة. ونقول الآن إن هذه النارسيسية شكلت الدافع السيكولوجي الأساسي لتوقه إلى البقاء الأبدي، إلى رفض زوال «أناه»، وبالتالي إلى الخلود.

بيد أن نظرته في هذا البقاء لا تتفق مع أي من الأشكال الدينية التقليدية، كالحياة الأخروية في السماء أو في جهنم طبقاً للمسيحية والإسلام، أو كالانتقال إلى عالم الحيوان أو عالم الآلهة في جناتهم المسكونة طبقاً للتعاليم الوثنية عامة. لأن بقاء الانسان، في عرفه، ينبغي أن يكون في السعادة الكبرى، ولا تتحقق هذه السعادة الاتحادية بالله إلا عند بلوغ الإنسان تفوّقه المثالي المرتجى. فكلٌّ من الأمرين إذاً هو شرط للثاني، بمعنى أن الانسان لا ينزع إلى الخلود إلا لأنه متفوق، ولا يأمل بتحقق هذا التفوق المثالي إلا لأنه مدعو إلى الخلود. ووحده التقمص يحقق الأمرين معاً.

والأمر الثالث، الذي دفعه إلى طلب هذا الخلود، هو عقدته الأوديبية العميقة الغور في نفسه. فصورة أمه التي تغذي قاع خياله وتعيش في سراديب لاوعيه، تخيط له في الوقت ذاته قماشة نزعته إلى الخلود. فيرغب فيه لأنه يهبه الأمل الباطن في إمكانية اللقاء بأمه الضائعة. كأنما بقاؤه الأبدي هو دعوة لدوام تلذّذه العاطفي بتلمّس الحنان الأمومي، وكأنما العودة التقمصية إلى هذه الحياة هي ارتداد مجدّد إلى عهد الطفولة، أو إتداد إلى الرحم الذي أنجبه. فهو كثيراً ما يردد كلمات العودة إلى الحياة ذاكراً الأم، أو المرأة الثانية التي ستلده: «قليلاً ولا ترونني، وقليلاً

---

(١) Egocentrisme

وتروني، لأن امرأة أخرى ستلدني»[1]. ويقول في «حديقة النبي» مكلماً الغمامة: «...وسنبحر معاً إلى أن يأتي يوم الحياة الثانية، عندما يلقيك الفجر قطرات ندى في حديقة، ويقذف بي طفلاً في حضن امرأة»[2]. الأمر الذي يؤكد، مرة أخرى، سطوة الدوافع السيكولوجية في توجيه أفكار جبران الفلسفية، وبخاصة هذه النزعة إلى الأبدية، والرغبة في الخلود. والتقمص يستجيب لرغبته هذه، كما يستجيب لنارسيسته ولجنون العظمة عنده، ولنزعة الإرتداد مجدداً إلى الرحم الأمومي، فضلاً عن كونه أملاً جديداً له في الرجوع إلى الحياة لاستعادة حقوقه الضائعة، تلك التي لا تزال حيةً في لاوعيه عبر عقدتي التدنّي والغبن.

* * *

فالتقمص، الذي يُبطل فكرة الاختفاء السريع بعد الموت، يهبُ المؤمن به أمل الخلود في السعادة، وفرصة تحقيق هذه السعادة، بتحرره البطيء عبر مراحل حياتية متعددة تحقيقاً لذاته المثالية[3]. بالطبع نحن لا نحكي هنا عن التقمص الوثني النهج، **كأفلاطون** القائل بحلول النفس الانسانية المقصّرة عن بلوغ الحكمة في جسد حيواني متأثراً **بفيثاغوروس**، أو **كأفلوطين** الذي يلمّح بشكل عابر إلى دخول النفس في ما يسمّيه **Hadès** عقاباً لها على فشلها في بلوغ الحكمة الكلية، ثم عودتها منه إلى الحياة كفرصة أخرى لمحاولة بلوغ هذه الحكمة. بل نتحدث عن التقمص الفلسفي النهج، الصافي من رواسب الوثنية، كمعتقد **الموحدين الدروز**[4]

---

(١) النبي ـ صفحة ١٤٥ من المجموعة المعرّبة.

(٢) حديقة النبي ـ صفحة ٤٨٤ من المجموعة المعرّبة.

(٣) العواصف ـ مقال الشاعر البعلبكي ـ صفحة ٤٧٢ من المجموعة العربية.

(٤) كتاب «أضواء على مسلك التوحيد» للدكتور سامي نسيب مكارم، وكتاب «الاسماعيليون عبر التاريخ» للدكتور سليم حسن هشّي.

أسلفنا، إلى غالبية بقاع الشرق الأقصى حيث انتشرت وتعددت فيها المذاهب، محتفظةً بأصلها التيبيتي، أي بتغلّب الجنسية الهندية عليها. هكذا يمكننا الجزم بأن مبدأ التقمص ولج الذات الجبرانية وهي فتيّة، فامتزج فيها عنصراً حياً، ولم يلجها بوعي إرادي منطقي استنتاجي عن طريق المطالعة. ولعلّه تأثر بصديقته شارلوت تلر التي كانت لها ميول تقمصية صريحة[1]. ويكون التقمص عصباً رئيساً في الرؤيا الجبرانية، وليس عنصراً هامشياً كما يمكن ان يُظن، وكما نلاحظ في الكتب الموضوعة عن جبران حيث يُذكر نزوعه إليه بشكل عرضي ومقتضب. وهذا ما جعلنا نفرد له قسماً خاصاً من هذا الفصل، لتستبين لنا الطريق التي يتصورها جبران السبيل الأمثل للإنسان، كي يتخطى ذاته ويبلغ «حريته الكبرى».

* * *

من خلال آلام جبران وأحزانه، وصراعه مع نفسه ومع العالم، نتبيّن أمرين أساسيين: نفوره من واقعه، وهوسه بالعظمة خروجاً من هذا الواقع وتعالياً عليه. وهذان النفور والعظمة، أي نفور الكائن من أرضه «أنا أكرهكم يا بني أمي لأنكم تكرهون المجد والعظمة»[2]، ونزوعه إلى مثالية تتخطى كل منظور في الأرض، فيعدم هويته الأرضية ليحقق ذاتاً له بلا هوية: «إذا حزنت وأنت لا تعرف سبباً لحزنك فأنت حينئذ تنمو بالحقيقة مع جميع الناميات، وترتفع متسامياً إلى ذاتك العظمى»[3]، يرادفان النزعة إلى الخلود (Désir d'Eternité) في الفكر الشخصاني[4].

(١) كما شهدت بذلك م. هاسكل في يومياتها. وقد تعرف اليها في بوسطن قبل رحيله الى نوبورك (ت. صايغ ـ اضواء. ص ١٦١).

(٢) العواصف ـ ص ٣٩٢ من المجموعة العربية.

(٣) رمل وزبد ـ صفحة ١٥٨ من المجموعة المعرّبة.

(٤) فضلاً عن التقائه مع الشخصانية في تقوم الانسان كغاية في ذاته لا كوسيلة، الفكرة التي كنّا قد اعتبرناها جامعاً مشتركاً بينه وبين المفكّر الألماني كانط.

وهي الميل إلى رفض فكرة الفناء كأمر ممكن لدى الإنسان، والتشبُّث بأمل البقاء الأبدي استناداً إلى أحلام الخيال واجتهادات المنطق الصوري. «**فالنزعة الى الخلود**» شكلت عند جبران هاجساً لاحقه في مجمل ما كتب، بالرغم من أنه لم يكن يعبّر عنها دائماً بالكلام الصريح، بل يستعمل التورية والرمز أو الوصف الشعري لحالات الخلاص المرجوّة للانسان. وغالباً ما كانت كلمة الأبدية، التي يكررها مراراً، الكلمة الأكثر دلالةً على نزعته هذه. إلا أن اموراً ثلاثة، هي اعتقاده بالكائن المثالي الملائكي وميوله الاستقطابية أو نارسيسيته وعقدته الأوديبية، ولّدت عنده الرغبة في رفض فكرة العدم، والتطاول على الأبد كغاية ممكنة لخلوده الشخصي وخلود كل إنسان.

حول الأمر الأول، رأينا في قسم الحرية الكـ ى أن التحرر الإنساني النهائي يكون بالتخلّص من الذات الأرضية المنظورة، وبالاندفاع العاطفي والعقلي نحو كيان إنساني كامل يتحد بالسرمدية الإلهية، فيصير الإنسان واحداً مع ذاته، واحداً مع العالم، وواحداً مع الله. والفطرة الإنسانية مهيأة، في طينتها الأصلية، لتحقيق هذا الكمال، وما على الإنسان إلا السعي، بالصراع المؤلم، لبلوغ ما هو مدعو إليه بجبلّته الأولى. الأمر الذي يثبت أن الوصول إلى درجة الكمال ليس صنعَ كائن جديد، بل إزالة ما علق بالانسان المنظور من أدران ألصقتها به المدنية الزائفة، ولا تعرفها طبيعته، سبيلاً لاكتشاف الكائن اللامنظور المختبيء فينا. كأنما هذا المنظور هو تحوير مظهري بالحس لجوهرية لا منظورة تـدرَك بالتحرّر الخلقي والفكري. فالكائن اللامنظور والمثالي المتفوق، الذي بلغ كالمسيح، أو سيبلغ كجبران «ذاته الكبرى»، هو ما استهدفه مفكرنا لنفسه ولكل انسان. فلم يدلّنا جبران إذاً على التمثال الذي يجب أن ننحته، بل على الكائن الأمثل الرابض فينا والمغلّف بستر الجهل، والعبودية، والرتابة، والاستكانة، ونقصان الشجاعة.

وكالنظرة الجبرانية. فالتقمص الجبراني، كالتقمص الدرزي التوحيدي، يُبطل كل الاعتبارات الوثنية، مركّزاً على الجوهرية البشرية في سعيها إلى المثالية والخلود. في النبي[1]، في حديقة النبي[2]، في العواصف، وفي الكثير من مقالاته وأقصوصاته، يكّرر جبران بتعابير وصور شتى، بالكلام الصريح حيناً وبالايحاء حيناً آخر، إصراره على الولادات الأخرى، والعودة الثانية... إلخ التي يتخلّص فيها الانسان من أدرانه ليبلغ في النهاية ذاته الكبرى. حتى إنه يستشهد[3] بالآية القرآنية «وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون» لكي يثبت صحة اعتقاده. وكان قد أوضح هذا الاعتقاد في أولى محاولاته الفكرية عبر أقصوصته «رماد الأجيال والنار الخالدة»[4]. فقد روى فيها قصة إنسان يُدعى ناتان بن أحيرام، كاهن هياكل بعلبك، الذي أحب في خريف عام ١١٦ قبل المسيح فتاة، ما لبثت أن ماتت لتتركه وحيداً حزيناً هائماً على وجهه في الأودية. ولكنّ «الأجيال التي تمرّ وتسحق أعمال الانسان لا تفني أحلامه ولا تضعف عواطفه. فالأحلام والعواطف تبقى ببقاء الروح الكلي الخالد». هكذا في ربيع سنة ١٨٩٠ بعد المسيح كان الراعي علي الحسيني يقود خرافه داخل هياكل بعلبك، فالتقى فجأة بفتاة جميلة كانت تملأ جرتها ماء. وهذه الفتاة لم تكن سوى الحبيبة التي غابت قروناً. وهذا الراعي لم يكن سوى حبيبها الذي عاد إلى هذه الحياة من جديد. فاجتمع الحبيبان شاكرين لعشتروت عملها لأنها جمعتهما بعد فراق طويل. هذه القصة تبيّن لنا إذاً كيف أن الارتداد التقمصي إلى الحياة يمكّن الإنسان من تحقيق غاياته الشريفة. فما يعجز عنه في مرحلة حياتية واحدة يتمكّن منه في مراحل عدة، فيخطو حثيثاً نحو تكامله.

---

(١) صفحات ١٣٤ ـ ١٣٥ ـ ١٤٥ والفصل الأخير منه.
(٢) صفحة ٤٨٢ ـ ٤٨٤.
(٣) دمعة وابتسامة ـ صفحة ٣٤٣ من المجموعة العربية.
(٤) عرائس المروج ـ صفحة ٤٧ من المجموعة العربية.

لكنّ جبران يقع في منزلق يصعب تبريره فلسفياً عندما يحاول، بالرمز والإيحاء، تحديد عدد الدورات الحياتية. فهو يستعمل الرقم «سبعة» مرات عدّة في كتاباته، لا بمظهر «الفكرة الثابتة» المرضيّة كما يُمكن أن يُظن، بل غالباً للدلالة على شيء ما جميل أو كامل يعثر عليه أو يحققه فور بلوغه الرقم السابع، أو قطْعِه الأشواط السبعة. فالتلميحات والتوريات العديدة، بشأن الهدف التكاملي هذا، توحي إلى حدّ الجزم بأن عدد المراحل الحياتية التي ينبغي على الإنسان أن يمرّ بها على هذه الأرض لبلوغ كماله المرتجى، وتحقيق حرّيته الكبرى، وتأمين مصيره في السعادة الكلية اتحاداً بالكون وبالله، هو «سبع مراحل». فتارةً يحكي عن «بوّابات الجنة السبع» التي على الانسان ألا يخسرها بشروره وأهمها عدم مشاركة الغير في آلامه[١]، وطوراً عن «ذواته السبع» التي تتحمّل كلٌّ منها واجباً معيناً عدا السابعة التي تجلس أبداً بين اللانهايتين، الصمت والظلام، وتظل «شاخصة تراقب اللاشيء الذي وراء كل شيء»[٢]. حيناً يحكي عن «الاقنعة السبعة»[٣]، ومرور سبعة آلاف سنة على ولادته الأولى[٤]، والأقمار السبعة[٥]، واحتقاره لنفسه سبع مرات[٦]، وتحويل اللغة إلى سبع كلمات كي تصير مفهومة[٧]، ومثل الحمامات السبع[٨]، والرجال السبعة بثيابهم البيضاء، والبحار السبعة، والوصيفات السبع لعشتروت[٩]، وحيناً آخر يذكر «المرات السبع» التي ولد فيها ومات ليتذكر بعدها عهد يسوع لهم.

(١) رمل وزبد ـ صفحة ١٩١ من المجموعة المعرّبة.
(٢) المجنون ـ صفحة ١٦ وما بعدها من المجموعة المعرّبة.
(٣) المجنون ـ صفحة ٣٢.
(٤) العواصف ـ صفحة ٣٧٢ من المجموعة العربية.
(٥) المجنون ـ صفحة ٢٣.
(٦) رمل وزبد ـ صفحة ١٥٦ من المجموعة المعرّبة.
(٧) رمل وزبد ـ صفحة ١٦٩.
(٨) م.ن. ـ صفحة ١٩٨.
(٩) يسوع ابن الانسان ـ صفحات: ٢٦٥ ـ ٢٨٦ ـ ٣٠٢.

كلها إشارات وتلميحات تسمح لنا، في الإطارات المعنوية الواردة فيها، أن نميل إلى الاعتقاد بأن جبران استهدف من ورائها تحديد عدد الحيوات التي يمرّ فيها الإنسان على هذه الأرض ليتكامل ويبلغ ذاته الكبرى، وهذا العدد هو سبعة. غير أن تحديده هذا كان حدسياً، فلم يقترن بالاستنتاج المنطقي أو بالكلام الجازم. كأنه شاء، بقصد واع أو بدون وعي، ألاّ يوقع الانسان في «الحتمية التاريخية» التي ينبغي الأخذ بها في حال تقييد الكائن البشري ضمن حدود زمنية ومادية معينة، غير قابلة للزيادة أو للنقصان. فيُفقد هذا الكائن حرية تحقيق مصيره ومداه، ويقع أسير قالب معدّ مسبقاً. وهو ما يتعارض ورأي جبران حول تحرّر الإنسان من فواصل المكان والزمان كما أسلفنا.

* * *

لن نطيل البحث في المصدر الذي استقى منه جبران هذا الاعتقاد. فنشير فقط إلى قول بعضهم[1] إن جبران تأثر بالشاعر الانكليزي وليم **بلايك** القائل في كتابه «زفاف السماء والجحيم» إن النفس تجاهد عبر حيوات سبع للخلاص من سجنها الهيولي الأرضي كي تستعيد ألوهتها الأولى. وهو ما نضيفه إلى جملة مؤثرات تمحورت في الغالب حول الأثر الهندي الصيني القائل إن السماء ذات طبقات سبع تقابل في سموّها الطبقات السبع للأرض، يقطع الانسان مراحلها لبلوغ تمام كماله في سدتها العليا. فلدى الرجل ظواهر عاطفية هندية كثيرة، كالحديث عن الحكيم الهندي في مقاله «الشاعر البعلبكي» حيث يعرض صراحة وجهة نظره التقمصية؛ أو كالإشارات إلى «النرڤانا الهندية» التي تعني ذوبان الوجود الشخصي الفردي في الذات الإلهية عند بلوغ الكمال: «أجل إن النرڤانا موجودة وهي تقوم بقيادة خرافك إلى المراعي الخضراء ووضع طفلك في سرير لينام وكتابة

---

(١) انطون غطاس كرم ـ محاضرات الندوة اللبنانية ـ نوار ١٩٥٦.

السطر الأخير من قصيدتك »[1]، ثم ادعائه لماري هاسكل أنه « ولد في بومباي في الهند »؛ وإشارته الصريحة في « نشيد الانسان » إلى تأثره بالتراث الفكري الهندي الصيني: « سمعت تعاليم كنفوشيوس وأصغيت لحكمة برهما وجلست بقرب بوذا تحت شجرة المعرفة وها أنا الآن أغالب الجهل والجحود »[2]. وإذا أضفنا إلى هذا كله تحدّثه في « حديقة النبي » عن « الأرضين السبع والسماوات السبع »[3] تماماً كما تقول التعاليم الهندية، تأكد لدينا ما ذهبنا إليه من أن نظرته التقمصية مأخوذة عن التراث الهندي الصيني وإن وليم بلايك وجبران قد تأثرا معاً بأديان الشرق الأقصى، وأن ارتباط مفكرنا اللبناني بالتراث الهندي الصيني كان وثيقاً ومباشراً وعائداً في الأصل لفتوته اليافعة بالحي الصيني في بوسطن.

لا نستطيع بالطبع تجاهل الأثر الإنجيلي والمسيحي عامة في فكر جبران، وبروز هذا الأثر في مبدئه السّباعي. فالرقم سبعة توراتي الأصل، ردده **يوحنا الرسول** كفكرة محورية ثابتة في « رؤياه » الشهيرة. إذ يذكر، فيما يذكره، الأرواح السبعة الماثلة بين يدي العرش التي ترمز إلى الملائكة السبعة الذين يخدمون الله، وإلى مواهب الله السبع التي يعطيها للانسان، استناداً إلى المعتقدات اليهودية[4]. كما إن هذا الرقم يرمز إلى الكمال، وهو ما يرمي إليه جبران في استعماله له. ونعثر عليه أيضاً في القرآن: « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسوّاهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم »[5] ـ « ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما

---

(١) رمل وزبد ـ صفحة ١٩١ من المجموعة المعرّبة.
(٢) دمعة وابتسامة ـ صفحة ٣٤٣ من المجموعة العربية.
(٣) حديقة النبي ـ صفحة ٤٥٩. من المجموعة المعرّبة.
(٤) الكتاب المقدس ـ العهد الجديد ـ صفحة ٨٤٨ ـ منشورات المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٩ (مراجعة النصوص وحواشيها التفسيرية)
(٥) سورة ٢ ـ آية ٢٩.

كنا عن الخلق غافلين»[1] - «الذي خلق سبع سموات طباقاً، مّا ترى في خلق الرحمن من تفاوت، فارجع البصر هل ترى من فطور»[2] - «وبنينا فوقكم سبعاً شدادا»[3].

التوراة، رؤيا يوحنا، القرآن، بالاضافة إلى التراث الديني الهندي الصيني، كلها ترسم لنا، وبوضوح، الإطار الثقافي الذي استلهمه جبران في الكثير من تصوراته الفلسفية. فالحرية الكبرى البطولية، والوحدة مع الأنا والله والكون، والتقمص في مراحله السبع، ثم شخص المسيح، وأسلوب الوعظ والإرشاد نظير الحكماء المشرقيين في وقفاتهم التبشيرية، عناصر فكرية يتخلّق حولها الوجدان الجبراني، لنقتنع في النهاية أن التراث الشرقي شكّل المنهل الأساسي لرؤاه الفلسفية، كما يمكن أن يكون هذا التراث المنهل الذي استند إليه أيضاً وليم بلايك. فأخذ كل منهما عنه بعض الأفكار المشتركة.

* * *

تحدثنا سابقاً عن العدمية عند جبران قائلين إن انعدام الوجود هو سبيل لظهور وجود جديد ينعم فيه الإنسان بالعدل، والحب، والفهم، والبراءة، وبالحرية الصغرى المؤدية، عبر التأمل والألم، إلى بلوغ الحرية الكبرى تحقيقاً للذات الإنسانية المثالية. ونعود هنا فنستعيد هذه الفكرة لارتباطها الوثيق بنظرية التقمص. فالتقمص هذا، على نحو ما أشرنا إليه، يجسّد إرادة البقاء الأزلي عند جبران، أي انتفاء القبول بمحدودية الإنسان الزمنية والمادية كعنصر جزئي من كيان العالم، والنزوع إلى لانهاية إنسانية موّحدةٍ بالسرمدية الإلهية، انطلاقاً من عبادة جبران والإنسان لنفسه، أي

(١) سورة ٢٣ - آية ١٧

(٢) سورة ٦٧ - آية ٣

(٣) سورة ٧٨ - آية ١٢.

من نارسيسية عميقة تنفي الموت بالموت، فتجعل من هذا الموت وسيلة ضرورية للقفز إلى الديمومة. لذلك يطلب جبران من الناس في «جمال الموت»[1] أن يفرحوا بموته كما يفرح هو: «لا تزعجوا راحة الأثير بالتعزيم والتكهين، بل دعوا قلوبكم تتهلل معي بتسبيحة البقاء والخلود، ولا تلبسوا السواد حزناً عليَّ بل ترودا البياض فرحاً معي». وألاّ يبكوا من إمكانية موتهم. بل أن يضحكوا كما يضحك هو، نظير ما قاله له حفار القبور عند مجيئه إلى القبور ودفنه إحدى ذواته السبع: «إن سواك يأتي باكياً ويعود باكياً، أما أنت فإنك تجيء ضاحكاً وترجع ضاحكاً»[2]. فبدل أن يخاف جبران من الموت على غرار خوف المتديّن من الزوال ومن مواجهة الدينونة، يفرح هو لأنه يعتبره نهايةً لمرحلة وابتداءً لأخرى، به يقترب موعد التكامل والنيرڤانا، فتتقلص المسافات بينه وبين «المنتظر»، مخلفاً وراءه تاريخاً من العبودية للتاريخ ولعبيده. وهكذا تساعد هذه العودة التقمصية جبران على إحلال «**التفاؤل**» في امكانية خلاص الإنسان عن طريق العدمية، محل التشاؤم المعبّر عنه بالغثيان عند **سارتر**، وباللامعنى عند **ألبير كامو**، وبالأفق المقفل عند **فريدريك نيتشه**. فما يثيره الكائن السائر نحو العدم من غثيان (nausée) عند **سارتر**، وما يثيره اللامعنى (absurde) من لامبالاة عند **كامو**، وما تثيره أخيرا سطوة العظمة الإنسانية على الزمان من شعور بإقفال باب التاريخ عند **نيتشه**، يوقظ التقمص عند جبران الشعورَ بأن الغلبة النهائية ستكون للإنسان الناهض من كفنه، كائناً متفوقاً على التاريخ، كاملاً كيسوع، وعاصفةً إلهية كالمسيح، متمتعاً بالقدر الأكبر من الحرية. إنه التفاؤل المسيحي المؤمن بخلاص الإنسان، والمزروع في نفس جبران بذرةً إنجيلية

---

(١) دمعة وابتسامة ـ صفحة ٣٣٥.

(٢) المجنون ـ مقال حفار القبور ـ صفحة ٢٦.

تعهّدتها في يناعته الطفلية أمه الحنون، وأنماها معلمه في دير مار سركيس، وبيئته العائشة في حلم الخلاص الفردوسي.

* * *

إلا أن هذا البقاء السرمدي للإنسان، الزاحف نحو الألوهة بالتقمص التحريري، يصطدم جبراً بالكيان الإلهي الذي ينبغي، ولو عرفاً، أن يظل فريداً في مستوى سرمديته. فقول جبران: «أنا كنت منذ الأزل، وها أنذا وسأكون إلى آخر الدهر وليس لكياني انقضاء» في نشيد الإنسان[1]، يخلق في الذهن اللاهوتي التقليدي فكرة النزاع المرتقَب بين شخص الله والذات الإنسانية الإلهية الأزلية الأبدية. وهونزاع حتمي الحدوث، ولو على صعيد التصوّر، إذا أبقينا على التحديد الكلاسيكي اللاهوتي الذي يعتبر الله كائناً مستقلاً عن الكون، خالقاً منيراً لما خلق بالنعمة والمحبة، وفريداً في ألوهته. لذلك لن يأخذ جبران بهذا التحديد، بل سيحاول التأليف أو التوحيد بين بقاء ذات الإنسان المتحرِّرة من سلطة الدينوية والنعمة، والكيان الإلهي. فينضوي بذلك جبراً تحت ظل «حلولية إيمانية» تؤكد خلود الإنسان وتحرُّره من التسلّط الإلهي، كما تنفي الكيان الشخصي الفردي لله المتّحد جوهراً بالإنسان الصاعد نحو كماله.

هكذا تكون الحرية قد قادت جبران إلى نظرية التقمص، كما قاده هذا التقمص إلى الحلولية باعتبارها منقذةً لسرمدية الإنسان والله على حدّ سواء. فهل أنقذت هذه الحلولية فعلاً الله كما أنقذت الإنسان؟ وهل اتضح وجه الله في الرؤيا الجبرانية كما اتضح وجه الإنسان؟ والتقمص هذا هل فصّل لنا جبران مختلف جوانبه؟ هل أوضح لنا مثلاً المبرّرات المنطقية المؤدية إلى الاقتناع العقلي به؟ وهل نفى الدينونة الأخروية، أو فسّر التناقض بين الارتداد الفردي إلى الحياة وتكاثر عدد السكان؟ هل أوضح

---

(١) دمعة وابتسامة ـ صفحة ٣٤٣.

مسألة العلاقة بين النفس الحية أبداً وجسدها المتبدل عبر مراحل تقمصها؟ هل حاول إيجاد علاقة بين تكامل الفرد في ارتداداته الحياتية والانحدار أو التراجع الحضاري الخلقي لدى الشعوب عبر الأزمنة؟ قد يكون للتقمص أجوبة تفسيرية واضحة عن هذه الأسئلة. ولكنّ جبران لم يعطنا إياها. فماتت هذه المسائل وأجوبتها بموته. وليس لنا إلا أن نأمل عودته الأخرى التقمصية إلى هذه الحياة كي يتكامل، فيكمل ما بدأه على حدّ قوله: «أنا ذاهب. ولكن إذا أنا ذهبت ولديّ حقيقة لم أقلها بعد، فإن تلك الحقيقة نفسها ستسعى في نشداني وتلملمني، وأعود إليكم مرة ثانية»[1]. أو قوله في رسالة إلى مي زيادة: «أقول لك يا مي، ولا أقول لسواك، إني إذا انصرفت قبل تهجئة كلمتي ولفظها فإني سأعود لأقول الكلمة التي تتمايل الآن كالضباب في سكينة روحي».

---

(١) حديقة النبي ـ صفحة ٤٨٢

مرحلة ثالثة - الحلولية

الله، الذي شكلت مسألة إثبات وجوده أقدَم القضايا الفلسفية في تاريخ الفكر وأكثرها استنفاراً للعقل، لم يكوّن عند جبران عقدة مستعصية الحلّ، أو مسألةً تحتاج إلى عناء كبير لفك أحجيتها. فقد واجه هذه المسألة بكثير من البساطة والعفوية، ناحياً في ذلك منحى عامة المؤمنين الذين يعتبرون الله حقيقةً بديهية بعيدة كلَّ البعد عن الأحاجي والألغاز، وبعيدةً بالتالي عن اجتهادات المنطق العقلي. فانتمى، في مواجهته لهذه المسألة، الى التيار الشاعري المتمثّل قديماً ببعض النازعين إلى التصوف **كابن الفارض**، وحديثاً ببعض الشعراء الملتزمين بالمعتقدات الفطرية لبيئتهم كالشاعر الهندي **طاغور**. فكما أن ابن الفارض وطاغور يعتبران جمال الطبيعة تجسيداً مرئياً للجمال الإلهي وبالتالي للحضور الإلهي في الوجود، فضلاً عن كونه برهاناً كافياً عن وجود الله، كذلك ينطلق جبران من هذا المبدأ ليعتبر الجمالات الطبيعية دلائل حسية على الحضور الإلهي في الوجود، وليعتبر كل الأشياء، الجميلة الحركة، أدلّةً صارخة على الحضرة الربانية: «وإن شئتم أن تعرفوا ربكم فلا تعنوا بحل الأحاجي والألغاز. بل تأملوا ما حولكم تجدوه لاعباً مع أولادكم. وارفعوا أنظارُكم إلى الفضاء الوسيع تبصروه يمشي في السحاب ويبسط ذراعيه في البرق وينزل إلى الأرض مع الأمطار»[1]. لذلك هاجم

(١) النبي - صفحة ١٣٤ من المجموعة المعرّبة.

جبران في «التائه»[1] المجادلات الكلامية والبيزنطية التي تستنفر طاقات العقل لتبيان رأيٍ فقهي أو لاهوتي حول مسألةٍ نظرية تعود إلى الله وطبيعته ووجوده، فتصطنع التنكّر العقيم للعفوية الإيمانية في النظرة إلى الألوهة.

ولكنّ تهجّمه على السفسطائية الجدلية لا يعني التزامه بالتجربة الباطنة الصوفية المنحى للعثور على الله. فما يدعيه **أفلوطين** حول إمكان رؤية الحضور الإلهي بشكل نور باطن يبلغه الحكيم في عزلته التأملية الزهدية[2]، وما يدعيه بعض **المتصوفين المتطرفين** بعد أفلوطين عن بلوغهم حالة الاتصال بالله، لا يقرّه جبران، رافضاً المغالاة، داعياً الإنسان إلى الخروج من العزلة الصوفية والتجربة الباطنة للقاء بالله في خضم حركة الحياة بين البشر: «إنه لن يجد الله حتى يهجر صومعته وعزلته ونسكه، ويعود إلى العالم يشاركنا في أفراحنا وأتراحنا ويرقص مع الراقصين في ولائم الأعراس ويبكي مع الباكين حول أجداث الموتى»[3]. ذلك أن الإنسان ليس بحاجة للبحث عن الله كي يجده، فالله يعلن ذاته بوضوح، ولا تجدي الإنسان سفسطائية جدلية أو تجربة باطنة «لأن الله لن يأذن بأن يخفى على الإنسان»[4].

بيد أن هذا الله، الذي لا يساور جبران أي شك بوجوده، ليس الإله التقليدي اللاهوتي، أي الخالق الشخص المتميّز بالفعل والهوية. فجبران لا

---

(١) التائه - صفحة ٤٣٤ من المجموعة المعرّبة.

(٢) يقول **فرفوريوس الصوري**، الذي كتب ما أملاه عليه معلمه أفلوطين ونشره بعد موته فعرف بالتاسوعات، إن هذا الفيلسوف قد أخبره بأنه تمكن من رؤية الله باطنياً أربع مرات - مراجعة حياة أفلوطين لفرفوريوس في مستهل التاسوعات. ترجمة **E. Bréhier** أو مراجعة كتابنا: «أفلوطين رائد الوحدانية» - منشورات عويدات ١٩٨٣ - (فصل الأحد العلّة).

(٣) التائه - صفحة ٤٤٣ من المجموعة المعرّبة

(٤) حديقة النبي - صفحة ٤٨١ من المجموعة المعرّبة

يحاول تبيان رأيه في كيفية صدور فعل الخلق عن الله، مهملاً التساؤلات الفلسفية القديمة كالعلاقة بين الواحد البسيط والعالم المركب، وقضية حدوث الخلق أو أزليته، وتدرُّج هذا الخلق زمنياً طبقاً لأيام العمل الستة والراحة في اليوم السابع كما ورد في الكتاب المقدس... إلخ. إنها أسئلة تقليدية كثيرة لم يعطها جبران أية أهمية، إما لضيق ثقافته الفلسفية وهو أمر ثابت، وإما لأنه سعى إلى البقاء منطقياً مع نفسه، فرفض الدخول في حمّى الجدليات العقلية اللاهوتية نظير ما رفض هذه الجدليات عند مواجهته لمسألة إثبات وجود الله كما رأينا. فبقيت مسائل الطموح الإنساني، في التطاول على بداءات الكون والفعل الإلهي، خارج حقل النشاط الجبراني. لقد آثر جبران اعتبار الوجود الإلهي وفعله الخلاَّق إحدى البديهيات المقبولة سلفاً لأن «الحقيقة التي تحتاج إلى برهان هي نصف حقيقة» على حد قوله.

* * *

لكنّ الذي لم يتجنّبه جبران فأعطاه بعض اهتمامه هو الهوية الإلهية بالنسبة للإنسان وللكون. وتبدو هذه الهوية، من وجهة النظر الجبرانية، بعيدةً كل البعد عن التعيين الشخصي للذات الإلهية. فالله ليس كياناً شخصياً فرداً مستقلاً في ذاته عن الكون، بل إنه والكون الظاهر والخفي واحدٌ في الجوهر. وهو ما نستنتجه من كلام جبران حول دلائل وجود الله إذ يعارض الأدلة العقلية كما رأينا، متَّبعاً طريقة الاستقراء المظهري. فينحو باللائمة على من يستند الى السفسطائية العقلية، داعياً إلى رؤية الحضور الإلهي في الغمام، والمطر، والبرق، ومختلف الموجودات المتحركة الجميلة. وقد تكون هذه النظرة الاستقرائية أحد بواعث اعتقاده بوحدة الوجود. فعندما يكون الله حاضراً في شتّى أشياء العالم، تكون وحدة الكائنات، أو وحدة العالم، نتيجة منطقية لا بد من الإقرار بها. لأن التجزؤ المادي في الوجود يُحدث تجزؤاً في الله الحال في هذا الوجود،

إذا كان هذا التجزؤ جوهرياً لا ظاهرياً فقط.

هذا الدليل المنطقي لم يذكره جبران بالكلام الصريح، بل استخلص نتيجته، أي وحدة الوجود، وبشكل آلي وعفوي، من اعتقاده بتجسيد الوجود الطبيعي للحضرة الإلهية. وهو، في كل حال، لا يشكل الباعث الأهم الذي قاد جبران إلى وحدة الوجود. لأن الدوافع السيكولوجية العائدة لخلفياته العاطفية كانت وراء غالبية أفكاره الفلسفية، الحقوقية منها والماورائية، كانت الحافز الدينامي المستتر تحت عقله والفاعل في هذا العقل فعله القاطع. لذلك نميل إلى إيراد هذه الدوافع السيكولوجية كأسباب رئيسة لحلوليته، استناداً إلى ارتباطه الوثيق بماضيه، واستناداً إلى إهماله عرض المبرّرات البرهانية لمنحاه الفلسفي هذا. فنقول إن أسباباً خمسة تكمن وراء إيمانه بالحلولية وبوحدة الوجود:

أولها ـ تمرّده على المتديّنين ورجال الدين من بني قومه دفعه إلى التمرّد على إله مجتمعه، ناقلاً نقمته من العابد إلى المعبود، من الإنسان المؤمن إلى صورة الله في عقل هذا الإنسان، بدون أن ينزلق نحو الإلحاد. الأمر الذي هيّأه لتكوين نظرة عن الله مخالفة للمعتقد التقليدي في بيئته.

ثانيها ـ عقدته الأوديبية، الناتجة عن نفوره من أبيه والتحامه العاطفي بأمه، ولّدت عنده الرغبة في إبطال «الإله ـ الشخص» المتعالي بهيبة سلطوية مماثلة لتسلّط والده، طبقاً لقاعدة «التحليل النفسي» القائلة إن صورة الله في الذهن الإنساني هي رشْحٌ وجداني لصورة ربّ العائلة التي كونتها التربية في خيال الولد. وإبطال «الإله ـ الشخص» يعني إسقاط الله من عليائه ودمجه بالعالم نظير ما كان يودّ أن يفعله بأبيه، إسقاطاً له من علياء تسلّطه وإبطالاً لأبوته.

ثالثها ـ نارسيسيته، أو عبادته لذاته، علّمته كيف يقطف ثمار السببين الآنفي الذكر لمصلحته الشخصية، ومن ثم لمصلحة الإنسان عامة. فتمرّد على إله مجتمعه، ثم أسقطه من عليائه، ليدمجه في النهاية بنفسه وبالإنسان،

قائلاً «أنا ربّ نفسي»، وجاعلاً من الإنسان إلهاً يتكامل شيئاً فشيئاً. فتحوّل الإنسان بذلك إلى «مطلق» آخر يوازي «المطلق» الإلهي.

رابعها ـ إيمانه بالشراكة بين البشر، أي بالمساواة الفعلية في التملّك الاقتصادي وفي إزالة الطبقية تحقيقاً لهاجس العدالة في نفسه، دفعه إلى الاعتقاد بالوحدة البشرية ومن ثم بوحدة الوجود. لأن هذه الوحدة تُبطل التقويم التصاعدي إنسانياً وكونياً، فيتحد الإنسان بالإنسان، والإنسان بالعالم، والعالم بالله.

خامسها ـ هوسه القومي ببلاده المظلومة، والتي وحّد بينها وبين «أناه» بنارسيسية قومية، ولّد فيه التوق إلى إبطال الحواجز بين الأمم، توحيداً إنسانياً وكونياً يستعيد به بنو قومه كرامتهم الضائعة. وتكون وحدة الوجود رشْحاً طبيعياً لمشاعره الوطنية الجريحة.

لهذه الأسباب مال جبران إلى الاعتقاد **بالوحدة الكونية**، مكملاً في ذلك ما سبق لنا أن فصّلناه حول رأيه في **وحدة الزمان**. وقد بدأ بالمكان المادي معتبراً تبعثر الأشياء في العالم وتباعدها بالمسافات مظاهر خداعة لوحدة ضمنية، تنتظم التعدد والتباعد، جاعلة منها واحداً في الجوهر: «وعظتني نفسي فعلمّتني ألاّ أحدّ المكان بقولي: هنا وهناك وهنالك... وعلمت أن مكاناً أحلّ فيه هو كل مكان. وأن فسحة أشغلها هي كل المسافات»[1]. وإذا كان الزمان واحداً بالرغم من التقطيعات التوقيتية، والمكان واحداً، صارت وحدة الله بالكون نتيجة مستخلصةً بالضرورة، لأن الله يجمع الأزل والأبد فينفي كل تجزؤ وتقطيع، زمنياً كان أم مكانياً. هكذا استنتج جبران أن الله حالٍ في الأشياء، وأن كل حركة في هذه الأشياء إنما هي بحث لاواع عن جوهريتها الإلهية: «وكان جذر الشقيق في عقيدته (أي المسيح) حنيناً إلى الله. ولكنه ليس في نظرنا سوى

(١) البدائع والطرائف ـ صفحة ٥١٨ من المجموعة العربية.

جذر بسيط »(١). أو كقوله في النبي: « فإذا أصغيتَ في سكينة الليل سمعت الجبال والبحار والأحراج تصلّي بهدوء وخشوع: ربنا وإلهنا يا ذاتنا المجنحة. إننا بإرادتك نريد. وبرغبتك نرغب ونشتهي... أنت حاجتنا... »(٢).

لكنّ حلول الله في الكون لا يبقي الإنسان خارج هذه الوحدة. فكما أن الإنسان متحد جوهراً ببقية البشر كما رأينا سابقاً: « إن جاركم هو ذاتكم غير المعروفة تتجسد أمامكم لتصير منظورة، فانشدوه بمحبة لتعرفوا أنفسكم »(٣)، كذلك هي موحَّدة طينة البشر والأشياءفي الجوهر وفي الفعل: « أنت والحجر شيء واحد. هنالك فرق وحيد في نبضات القلب. فإن قلبك ينبض على نحوٍ أدق قليلاً... إذا أنتَ سبرت أغوار روحك وقست أعالي الفضاء فإنك لن تسمع سوى أغنية واحدة، والحجر والنجم يترنمان بتلك الأغنية معاً في جوقة متكاملة منسجمة »(٤). كأنما التعدد في الكائنات ليس سوى خدعة مظهرية، أو وهم بصري تنقضه الحقيقة الواحدة التي تلفُّ العالم والله والإنسان.

وهذه الوحدة تنتظم العالم، لا في مزيج بدون قياس، بل في انتظام تصاعدي يشارف التصاعد الهرمي، إنطلاقاً من القاعدة وسمواً نحو القمة. ففي معرض حديثه عن زوال المدنية قال جبران: « الناموس الأبدي جعل الأعراض سلّماً تنتهي درجاته بالجوهر المطلق »(١). وكثيراً ما قال عن الجمال إنه « مظهر للجوهر في الأشياء »، وعن التمرد إنه يجسّد الحق، وعن الحرية تجسد انتصار قيم الفكر. فتبدو هذه العناصر وكأنها، أو هي

---

(١) يسوع ابن الإنسان ـ صفحة ٢٧٥ من المجموعة المعرّبة.
(٢) النبي ـ صفحة ١٢٦ ـ ١٢٧ من المجموعة المعرّبة.
(٣) يسوع ابن الإنسان ـ صفحة ٢٤٦ من المجموعة.
(٤) حديقة النبي ـ صفحة ٤٦٦ ـ ٤٦٧ من المجموعة المعرّبة.
(٥) العواصف ـ مقال العاصفة ـ صفحة ٤٤٨ من المجموعة العربية.

كذلك، مظاهر ثلاثة لجوهر واحد هو الله[1]. هكذا نكون في ما يناقض هذه العناصر الثلاثة، أي في البشاعة والخضوع والذل، بعيدين عن النقطة الرئيسة التي تلتف حولها دائرة الكون، وبعيدين إذاً عن كياننا الأعظم، ألا وهو الإلتقاء بذواتنا الحقيقية في «قلب الحياة»[2]. وإذا ما استندنا إلى إعلان جبران بأنه من المؤمنين بسنّة النشوء والارتقاء[3] تحصّلت لدينا صورة عن العالم تكمل تلك التي ارتسم شكلها الكبير في قسمي الحرية والتقمص، مؤداها أن الكون أيضاً يسير نحو جوهره الحقيقي، نحو كماله، نحو ألوهته. إنه مشدود إلى مصيره بفعل الاندفاع الطبيعي نحو الكمال، المبثوث فيه روحاً إلهياً، فجوهراً أصيلاً.

إن الوحدة الكونية، أو هذا الأقنوم الواحد المتعدد المظاهر، يضع حداً لمعضلة فلسفية لم تجد لها حتى اليوم مستقراً أو حلاً معقولاً. فالتجزئة التقليدية للكون بين مادة وروح، أو نفس وجسد، لا تتفق والوحدة بين الله والعالم طبقاً للنظرة الحلولية. فهوية الكون واحدة لا ازدواج فيها، لا مثالية تنفصل فيها عن الواقعية، لا جوهر مفصولٌ عن وجوده، ولا وجود منعزلٌ عن جوهره. بذلك تكون الوحدة الجوهرية بين الروح والمادة، أو بين النفس والجسد، مآلاً منطقياً طبيعياً لكل نظرة توحيدية (Moniste). ويكون كلام جبران في هذا الموضوع نتيجة حتمية لرؤياه الحلولية. ففي البدائع والطرائف يقول: «وأنا دخلت المدينة المحجوبة بجسدي وهو روحي الظاهرة؛ ودخلتها بروحي وهي جسدي الخفي... إنما الزهرة وعطرها شيء واحد»[4]. وهو قول يذكّرنا بكلام هنري برغسون في كتابه «مادة وذاكرة»: «الوجدان هو مادة واعية، بينما المادة وجدان نائم». ويكون إيمان برغسون بالثنائية (الروح والمادة) كما صرّح في مقدمة «مادة

(١) العواصف ـ صفحة ٤١٥ من المجموعة.
(٢) النبي ـ صفحة ٨٨ من المجموعة المعرّبة.
(٣) مقال الجبابرة في العواصف ـ صفحة ٤٢٦ من المجموعة العربية.
(٤) المجموعة العربية ـ صفحة ٥٨٤.

وذاكرة» إيماناً بتصاعدية الوجود من مادة خام، طحلبية الطبيعة، إلى مادة متيقظة روحية الكيان. ويتحقق الانتقال من المظهر المادي إلى الروح، أو من القاع إلى القمة، بالجهد والتحرّر وفعل التطور. وهو ما يقرّبه من الرؤيا الجبرانية **لهرمية الكون**، حيث يتم اللقاء بالجوهر السامي - الجمال والحق والحرية - عن طريق التحرر البطيء، والاندفاع الطبيعي نحو **الذات المجنحة**.

* * *

حكينا حتى الآن عن اتجاهين ملازمين لحلولية جبران: وحدة الله والكون والإنسان، ووحدة الروح والمادة، في تصاعد هرمي تطوري. فما هي العلاقة أو نسبة الوحدة وهويتها بين الله والإنسان؟ أستهل كلامي في هذا الموضوع بالإعلان الصريح عن إبهام قوي وغموض عسير يسيطران على نظرة جبران إلى الله والإنسان في علاقة كل منهما بالآخر، أو طبيعة كل منهما تجاه طبيعة الآخر. فالوحدة السابقة الذكر بين الكون والله والإنسان، لا تعني حدوث اندماج تام ودائم لا انفصال فيه بين الإنسان من جهة والكون والله من جهة ثانية. فالإنسان يظل لفترة خارج هذه الوحدة، وهي فترة **المراحل التقمصية السبع** التي عليه أن يتكامل خلالها ليرقى إلى كماله المنتظر، إلى وحدته المرتقبة مع الله والكون. وتكون بداءات الحلولية عند جبران إذاً **كوناً سرمدياً مواجهاً لإنسان سرمدي يبحث عن جبروته**. والجبروت هذا شغل بال جبران مدى عمره. فاستقطب اهتمامه الى حد تحويل أدبه لأناشيد غالباً ما تتغنى بعظمة الإنسان وبألوهته. وقد طغى هذا الاهتمام حتى انتفى لديه أيُّ همّ آخر سوى هم إنقاذ الإنسان من قيود التاريخ، ورتابة الحاضر، واضمحلال الوجدان الحر في المدنية. ولا نبالغ إذا عدنا فكررنا رأينا السابق الذي جعلنا فيه **الحلولية تجسيداً للنارسيسية**، مضيفين إليه الآن ما نتبيّنه من غوص الحس النارسيسي في القاع من الذات الجبرانية، إلى حد تكوّن

الاعتقاد لديه بأنه **لا مجد في العالم سوى مجد الانسان ولا عظمة سوى عظمته ولا ألوهة سوى ألوهته**. وهو حس فجَّره في كلمة له «أنا رب نفسي»، وفي قوله للمارد في «حفار القبور»[1] بما معناه لا يعبد الإنسان إلا نفسه وقد نصَّب ذاته إلهاً على الكون... إلخ ثم في جوابه على سؤال في «حديقة النبي» حول طبيعة الله: «... أحرى بكم أن يتحدث بعضكم عن بعض ويفهم الواحد منكم الآخر قريباً لقريب وإلهاً لإله»[2]. هذه الإشارات مع الكثير غيرها إلى ألوهية الإنسان تدل، فيما تومي إليه، على ارتباط رؤياه الفلسفية الكونية بأناه الخاصة أو بذاته الفردية، المشبعة إيماناً بعبقريته الشخصية، وبلوغ هذا الإيمان حدَّ الاعتقاد بأنه كائن فريد ينبغي عليه أن يمهر نظرته إلى الكون بخاتم ولعه بنفسه، بخاتم نارسيسيته. وقد يكون قوله في «السابق» متحدثاً عن الإنسان: «... وما الابراج التي أقمتها في حياتك سوى أساس لذاتك الجبارة»[3] من أوضح ما دلَّ به على ايمانه بأن الكون وما فيه وما سيكون عليه، بفعل العمل البشري وكل ما ارتبط وجوده بنشاط الإنسان، كل هذا مرهون بتحقيق الذات العظمى للإنسان، **كأنما الوجود برمّته تحلّق حول الذرة الانسانية يستمد منها رحيق الحياة، ويعطيها الوسيلة لتنمو نموها الكبير، الفريد، المرتقب.** ففي «الجبار الرئبال»[4] نشيدٌ عن عظمةٍ إنسانية تنفرد بالسيادة على الكون:

وحــــده يمـشــي كـــأن الأرض لـم
تـبـــــر إلاّه عــظيمــاً سيــــــدا

وفي «الله»[5] يخاطب جبران الله قائلاً له إنه عبده، فيظل الله صامتاً،

---

(١) العواصف ـ المقال الأول صفحة ٣٦٧ من المجموعة العربية.
(٢) صفحة ٤٦٩ من المجموعة المعرّبة.
(٣) صفحة ٤٧ من المجموعة المعرّبة.
(٤) البدائع والطرائف ـ صفحة ٦٠٨ من المجموعة العربية.
(٥) المجنون ـ صفحة ١٠ من المجموعة المعرّبة.

ويقول إنه جبلّة يديه لأنه خلقه، فيصمت الله أيضاً، ثم يقول إنه ابنه الحبيب فلم يجب، عندئذٍ خاطبه قائلاً: «يا إلهي الحكيم العليم، يا كمالي ومحجتي، أنا أمسك وأنت غدي. أنا عروق لك في ظلمات الأرض وأنت أزاهر لي في أنوار السماوات، ونحن ننمو معاً أمام وجه الشمس». فعطف الله إذ ذاك عليه وطواه في أعماقه، ثم انحدر إلى الأودية والسهول فرأى الله هناك أيضاً.

أما في «آلهة الأرض» فيقول بلسان الإله الثاني المتحدث مع الإله الأول[1]:

«فالإنسان هو ابن قلبنا الأصغر...

الإنسان إله يرتفع الى ألوهيته ببطء شديد»

هذا الكلام لا يشير فقط إلى استقلال الإنسان ككائن لا يمّحي في وحدة الوجود، بل يجعل هذه الوحدة إنسانية الطابع تدور حول الإنسان كمحور أولي ونهائي لسير الحياة. فالإله المعبود ليس سوى الإنسان مكتملاً بالغاً في أقصى تطوره الذاتي كمال الألوهة، ويكون كلام جبران في «حفار القبور» عن عبادة الانسان لذاته متفقاً مع نظرته الفلسفية القائلة إن الانسان هو الله، ولا يكون إذاً تعبيراً نزقاً لا معنى له كما يمكن ان يُظن.

ولكن إذا لم يكن الله سيد الكون والانسان عبداً له، وإذا لم يكن أخيراً أباً لهذا الانسان، فماذا يكون إذاً؟ يكون قوةً مساوية للإنسان، غير متعالية عليه، وبالتالي غير منفصلة عنه. بل هي تتكامل بتكامل الانسان، وتكون بكيانه وجوداً جوهرياً لذروة جوهرية ارتقى إليها الإنسان بتحرره عبر مراحل التقمص. فعبارة: «ونحن ننمو معاً أمام وجه الشمس» تمحو

---

(١) آلهة الأرض ـ صفحة ٣٩٣ من المجموعة المعرّبة.

من الفكر الجبراني أسطورة الإله السيّد، الخالق، الكلّي القدرة، الذي يُقاضي ولا يُقاضى.

ولكنها، إذ تمحو فكرة الإله الراعي المستقل، إنما تبرز وجه الانسان الجبار الرابض في الكون بذرةً تسعى لألوهتها، كي لا يبقى في النهاية ضمن الوجود إلا كون يستخدمه الانسان لبلوغ مرماه البعيد. هكذا تصل الحلولية بجبران إلى التضحية بالله في سبيل الانسان، كما وصلت بسبينوزا [1] من قبله في حلوليته الإلهية إلى التضحية بالانسان في سبيل «الله الكون» الزاحف عبر الزمن نحو كمال ذاته. فالحلولية لا تستطيع الخلاص من جرثومتها الخفية، الكامنة فيها تصدُّعاً ممكناً لواحد من أقنومين: إما الله وإما الانسان. لا بد لها من إذابة واحدٍ على حساب الآخر. **هكذا ضاع الله في حلولية جبران ليبرز وجه الانسان صافياً وكبيراً، كما ضاع وجه الانسان في حلولية سبينوزا ليبرز وجه الله صافياً وكبيراً.**

* * *

وعندما أقول إن وجه الله ضائع في الفكر الجبراني لا أعني أن جبران أنكر وجود الله أو كفر به. فقد سبق لنا أن رأينا عمق إيمانه بالله كحقيقة بديهية ليست بحاجة إلى براهين العقل لتكون يقينية، بل إنها يقينية في ذاتها. كما إن هذه الحقيقة الإلهية لا تستبين للإنسان بالتجربة الباطنة التصوفية، لأنها حاضرة في الوجود، تتجلّى في كائناته الجميلة والحركات الحلوة لأشيائه. أعني فقط إنه فتش عن الله عبر الانسان، وفتش عن الانسان عبر ذاته الجبرانية الخاصة، فلقي الانسان الذي يعبد ذاته ويحب ذاته، ويكمل ذاته. ثم عمَّم هذه النظرة النارسيسية على كل

---

(١) تاريخ الف . لجاء شفالييه - الجزء الثالث - صفحة ٢٩٨ - ٣٢١.

البشر، جاعلاً من كل إنسان كائناً مأخوذاً بهوى نفسه، مدفوعاً بكبرياء مرضية لتحقيق ألوهته.

وطبيعي أن يرفض هذا النهج الذاتي (Subjectif) أسلوب المنطق والجدل، فيعتمد البديهة سبيلاً لليقين، لأن الالتحام بين العارف وموضوعه يُبطل كل واسطة عقلانية، فيصبح الحدس الشخصي، الذي لا يفسّر ولا يعلّل، المنفذَ الأوحد للفكر الباحث عن الحقيقة. وجبران الذاتي النهج، المنطلق من أناه لفهم الوجود وربِّ الوجود، كان منطقياً مع نفسه عندما رفض الواسطة العقلانية، واعتمد البديهة الحدسية منفذه الأوحد لسرد حكاية الانسان والله والكون، وللقول في النهاية إن الانسان هو محور العالم، سائر نحو تفوقه ونحو ألوهته. **كأنما الله الحال في الأشياء هو تبعثر مظهري ليكنونة الانسان، فيدرك هذا الانسان ذاته البرّانية عندما يرى الله حاضراً في الغمام والبرق والمطر وحركة الأشياء.**

* * *

أنسنة الله هذه تعترض تياراً للفكر، عرفته الحضارات القديمة وبخاصة الحضارة العربية. وهو التيار الذي يُبطل الشخصية الانسانية تجاه التعالي الإلهي، نظير بعض الفلاسفة العرب المسلمين الذين نظروا إلى الانسان بحقارة، فسموا بالله إلى حدّ تغاضيه عن رعاية الانسان مباشرة، وتوسُّط العقول المفارقة بينه وبين العالم، تكويناً أنطولوجياً لهذا العالم وإشراقاً معرفياً للإنسان. كل ذلك كان بتأثير من **أفلاطون** الذي وضع الله فوق المثل واختار صانعاً آخر لخلق الوجود المادي تفادياً لتهافت الله من علياء سموّه. وبتأثير من **أرسطو** الذي جعل الله عقلاً محرّكاً للعالم، لا يتدنّى ليعقل الانسان ويرعاه مكتفياً بتعقّل ذاته. فضلاً عن **أفلوطين** الذي جمّع الكون في حضن الله جاعلاً من هذا الله الحاضر الأوحد في الوجود. هكذا ضاعت الهوية الانسانية في الحضارات القديمة، فضاع، على ما نعرف، الكثير من قيم الإنسان الفرد وحقوقه. لذلك كانت تستباح المحرّمات

والمنكرات وحتى الجرائم، شرط أن تظل الشهادة بالله قائمة. كان الإنسان إذاً يؤمن بالله إيمان الضعيف، المحروم من كبريائه الذاتية، بالله العظيم الذي لا فاعل في الوجود سواه، على حد قول **الغزالي**، ولكنه لم يكن يؤمن بالانسان، بقيمته وبفعله. مع جبران خليل جبران، وبالطبع مع من سبقه من المفكرين الأوروبيين خاصة، استعاد الإنسان هويته. لكنه استعادها على حساب الوجود الإلهي، كما هي الحال في التيارات المادية الملحدة، واستعادها على حساب الله المتعالي المنفصل عن عالم الانسان كما هي الحال عند جبران. مع ما في هذه الأنسنة الجبرانية لله من احتفاظ برومنطيقية الإيمان بوجه الله الصبوح، بقدسية الحياة، بروحانية التسامي، وبالحقوق البديهية التي لا يجوز لأية قوة في الأرض أن تحرم الإنسان منها، الإنسان الغاية في ذاته، القادر على التحرر وعلى السير نحو جبروته الكوني.

قد يكون تطرف جبران في هذه الأنسنة لله ناتجاً عن الحرمان المرير الذي استنقعت فيه البشرية قروناً طويلة، عن العبودية، عن الانحراف، عن الغربة، عن سحق الانسان لتثبيت جبروت خالق الانسان. وقد تكون أيضاً ناتجة عن يقظة إرادية لجبران، المحروم طفلاً وشاباً من بديهياته الحقوقية، ولكل إنسان سحقه الزمان، **فتمرد على الناس وعلى إله الناس، ليعلن ذاته أكبر مما حكم عليه الناس. فأسقط الله من عليائه، ورفع البشرية من مذلتها، لتلتقي الألوهة والانسانية على مستوى واحد، فيتأنسن الله، ويتأله الانسان، ليتحقق في ذلك حظ جبران وأهل جبران من الحياة.**

وما هو حظهم من الحياة؟ إنه حظ كل إنسان ينعم بعطية الفهم، عندما يتمم مراحل تطوره عبر **التقمص السّباعي**، مقترباً شيئاً فشيئاً من كماله، ومن ألوهته. فلا يقولن «الله في قلبي» لأن الكون المؤلّه لا ينحصر في جزء منه هو الانسان، بل يقول «أنا في قلب الله» لأنه بكماله يخطو نحو الألوهة الكونية المتكاملة: «وليس دمك ودمي سوى عصارة قد أعدّت

منذ الأزل غذاء لشجرة السماء » على حد قوله في « النبي ». فيتكامل الله بتكامل الإنسان الكوني، ويتحقق بذلك الغد المرتجى للإنسان المتغلب.

* * *

ولكنّ كل هذا الكلام عن الله والانسان يحمل قدراً كبيراً من الغموض والإبهام، فلا تستبين الحدود الواقعية لكل منهما تجاه الآخر، كما لا تتضح نوعية العلاقات بينهما، فضلاً عن بقاء وحدة الوجود غامضة التركيب في ذاتها وبالنسبة للقطبين المذكورين. وقد أدرك جبران ذلك، وعرف بأن ما يقوله ليس سوى تباشير فهمه للحقيقة. لذلك اعترف بأن الصعود من الإبهام إلى الوضوح هو عملية رؤيا إنسانية، وعملية تكوين كوني يتّضح تركيبه شيئاً فشيئاً: « الحياة وكل ما فيها تنشأ في الضباب وليس في البلورة. ومن يدري فقد لا تكون البلّورة غير ضباب في طور الانحلال »[1]. فكما أن الانسان يسير نحو حقيقته شيئاً فشيئاً، كذلك الوجود يمشي نحو وضوح حقيقته شيئاً فشيئاً ومتوازياً في ذلك مع مسيرة الانسان. أوليس الإنسان محور الوجود؟ وكمال تحرره محور المحور؟ بلى! لذلك أقرّ جبران بعجزه عن إيضاح كل شيء، هو الذي لم يبلغ بعد ذروة مسيرته التكاملية. فتعذر عليه دحض انتقاد **ميخائيل نعيمه** لقوله عن الله « ونحن ننمو معاً أمام وجه الشمس » لانتفاء الألوهة عن قوة بحاجة إلى نمو، وبمستوى أدنى من الشمس المادية، متهرّباً من الجواب بقوله إن له نظرة خاصة في الله سيعلنها بعد حين. وهو ما دفع **بولس سلامه** في مقدمة « الصراع في الوجود »[2] إلى اعتبار عجز جبران عن تفسير العبارة المذكورة دليلاً على عدم استحقاقه لقب فيلسوف.

والوقت الذي وعد بأنه سيفسّر فيه رأيه بالله لم يأت بعد. تُرى هل هنا

(١) النبي - ترجمة م. نعيمه - صفحة ١٠٤.

(٢) بولس سلامه في « الصراع في الوجود » - صفحة ٩ - دار المعارف بمصر ١٩٥٢.

أيضاً، كما في التقمص، علينا أن ننتظر عودته الثانية إلى الحياة كي يوضح أموراً غامضة في تفكيره نظير ما وعد؟ سؤال نترك الجواب عليه للزمن الآتي. أما اليوم فليس لنا إلا أن نصدر أحكامنا وفق ما نملك في الحاضر، فنقول إن العقل العلمي الحديث يأبى البقاء في غموض «الضباب» ويتوق إلى وضوح «البلّور»، يأبى الإقرار بحقيقة لا تعلن عن نفسها، ولا يستطيع العقل أن يعلنها. لذلك تبقى آراء جبران الغيبيّة مسرحاً خصباً لمن يهوى التنقيب عن الحقائق معتمداً الظن والتخمين، معتمداً التأويل الحر الحدسي الاستنتاج.

غير أن هذا الإبهام لا يمنعنا من تبيّن حقائق كثيرة أفرغها الوجدان الجبراني بوضوح في النظرة، يمكّننا من الحكم اليقيني البعيد عن الظن والتخمين. وهذه الحقائق تعود إلى منطلقاته الكبرى التي لا تقبل لبساً وجدلاً، وأخصها انطلاقه من الإنسان للحديث عن الله، ومحاولته أنسنة هذا الله عبر شخص تاريخي عظيم هو المسيح. فلم يستطع الخلاص من هيمنة صورة الإنسان على وعيه، كما لم يستطع التحرر من دغدغة شخص المسيح لأغوار عاطفته اللاواعية، المكتظة بأكداس ذكريات طفولته. فوضع مؤلفاً وفّق فيه بين هوسه بالمسيح وهوسه بالإنسان وعنونه «يسوع ابن الانسان».

* * *

المسيح:

الإنسان! المسيح! كلمتان شغلتا كثيراً بال جبران. فالإنسان الذي ينشأ محروماً من حقوقه الطبيعية البديهية، كما عاش هو، تبرعم في نفسه بذور التمرّد لانتزاع هذه الحقوق، ولحثّ كل إنسان في كل أرض على الارتداد الحرّ إلى ذاته والمطالبة بحقوقها، بدل الرضوخ للاستعباد، رواسبٌ من التاريخ كان هذا الإستعباد أم قيوداً من الحاضر تجمّد السير نحو المستقبل. وقد غالى جبران في تمرّده على المفاهيم التقويمية لهذا الإنسان، فعرّاه من

التحديدات التقليدية، الأرضية منها والسماوية على حد سواء. فتجلّى **مفهومه الأرضي** كأقصى ما تنشده المثالية الخلقية من تعاضد بين البشر، يصل بهم إلى حدّ الالتحام العضوي الرسولي السلوك: «دعنا نعش هكذا في نعيم الحب. وإننا لننشد بعضنا البعض في وحدتنا...»(١). كما تجلّى **مفهومه السماوي** في إنزال الله من تعاليه، وجعل الإنسان «كائناً يمشي نحو ألوهته ببطءٍ شديد» لأنه محور الكون، من أجله كانت الأرض وكان الوجود: «أنتِ أنا أيتها الأرض فلو لم أكنْ لما كنتِ»(٢).

أما المسيح فلجبران معه حكايتان:

الحكاية الأولى: هي التغلغل العاطفي العميق لشخصية يسوع في القاع من نفسيته، نتيجة التنشئة الاجتماعية المهووسة بالدين وبأشخاصه القدسيين. فقد عاش جبران طفولته وصباه في إحدى أكثر المناطق اللبنانية تديّناً، في بشرّي، الرابضة فوق وادي قنّوبين حيث توزّعت الصوامع والأديرة. فلم يكن قادراً على البقاء خارج هذا الإطار الاجتماعي وفعله المباشر في نفسه (راجع «العقدة العرقية» في الفصل الثاني). كان واحداً من البيئة، يفكّر مثلها ويشعر بشعورها ويطمح بطموحها. وأفكار بيئته ومشاعرها ومطامحها كانت، يومئذٍ، تتحلّق حول أمرين اثنين: الخلاص الأرضي الأفقي لأقليةٍ تخشى الاضطهاد، والخلاص السماوي العمودي الذي يشكّل المتنفَّس الطبيعي لخلاصٍ أرضي ممكن عبر الاستقلال الوطني. لذلك اندمجت مأساة الشعب الساعي إلى الخلاص بمأساة المسيح المصلوب، ليكون أسبوع الآلام أسبوعَ الناس الزاحفين على جلجلة آلامهم، ويومُ القيامة يومّهم الموعود. وهو ما يجعلنا نتلمس في صلوات الناس يومئذٍ تصعيداً لأحلامهم المأساوية، وفي أحزانهم على يسوع المصلوب غصصّ شعب جريح.

قد تكون هذه الحالة مشتركة بين جميع الأقليات الدينية في الأرض،

---

(١) حديقة النبي - صفحة ٤٦٣ من المجموعة المعرّبة.

(٢) البدائع والطرائف - صفحة ٥٣٦ من المجموعة العربية.

لذلك نلاحظ الترابط العضوي الوثيق بين أفراد كلٍ منها، وتعلقهم العميق بمعتقدهم الديني، فتتحوّل المعاناة النفسية لديهم إلى انفجار في الإدراك الفلسفي، فيظهر فيهم مفكرون يتميّزون بالتمرّد على الواقع، وبالتصوّرات المثالية المشارفة للأحلام. هكذا ولّدت مأساة كربلاء إنفجار الوجدان الفلسفي لدى المسلمين الشيعة، فظهرت فيهم الفرق الباطنية بمعتقداتها الفلسفية والاجتماعية النازعة إلى التمرّد والمثالية **كأخوان الصفاء**، كما برز الفلاسفة الداعون إلى مثاليةٍ يحققها الإمام المنتظر **كأبي النصر الفارابي وشهاب الدين السهروردي**. وهكذا أنجبت الأقليات اليهودية في أوروبا مفكرين كباراً مثالي المبادىء[1] أمثال **سبينوزا** الهولندي، **وماركس** الألماني، **وبرغسون** الفرنسي. وهكذا أيضاً ولّدت مأساة الأقليات الدينية في المشرق، وهي المأساة الناجمة عن جور الحكم التركي العثماني، مجموعةً من الأدباء والمفكرين، شكلوا أعمدة النهضة الثقافية العربية المعاصرة، في تطلعاتها المثالية إلى العدالة الإنسانية، وكان جبران خليل جبران أحد أبرز هؤلاء المفكرين.

لكننا لا نحصر النهضة الأدبية بالنشاط المسيحي، ولا نعلّل عبقرية أيٍّ من المفكرين بانتمائه إلى أقلية مذهبية دينية، بل ننبه فقط إلى أهمية العامل البيئي الشعبي (Ethnique) في تكوين شرارات الإنفجار الوجداني لدى الإنسان، وبالتالي في تعميق إدراكه الفلسفي ودفعه إلى المثالية التي لمسناها عند فلاسفة الشيعة في القرون الوسطى، والفلاسفة اليهود في أوروبا الحديثة، والمفكرين اللبنانيين المعاصرين أمثال جبران. وهو مايمكّننا من تبرير التمزّق الوجداني لدى جبران، ودعوته إلى المثالية الفردية والجماعية

---

(١) حلولية سبينوزا التي تجعل الإنسان يحقق اندماجه بالألوهة، وشيوعية ماركس التي تحلم بفردوس أرضي، وانفتاحية برغسون التي تدعو إلى بطولة التغلّب على النفس كالقديسين، توضح توق هؤلاء المفكرين اليهود إلى العالم الكامل. لكنه توق خيالي يشارف الأحلام، نظير العالم المثالي الذي حلمت به الفرق الباطنية، والفردوس الأرضي الذي حلم به جبران.

في الحياة، وأخيراً انصباب اهتمامه بما يشارف الهوس على شخص يسوع الناصري، الذي تألّم ومات وقام، كما تتألّم بيئته وتموت ويُرجى لها بالأمل الحالم أن تقوم.

لم ننته بعد من حكاية جبران الأولى مع المسيح. فلا زلنا في الحديث عنه كائناً تشبّث بالمخلّص تشبُّث أبناء قومه به، يضرب الناس بسوط الطموح، ويدفعهم دفعاً إلى «ذاتهم الجبارة». وما هي ذاتهم الجبارة؟

فلنتمثّل مجموعة من الهواجس والأحلام الغريبة التي غالباً ما راودته، لتتضح لنا الذات الجبارة هذه، وهوية المسيح التي غزت أحلامه وتمنّى لو لم تكن حلماً[1]. فهو يدعي أمام ماري هاسكل، كما رأينا، أنه «رأى المسيح مرات عدة في أحلامه»، وبأن المسيح «لا يتراءى له بالحلم إلا في وطنه لبنان». ثم يتبجح أمامها بقدرته التنبئية، وبنسبه الملوكي، فضلاً عن رؤيته جسده في الحلم كبيراً جباراً، وعن حنينه المؤلم لأرض وطنه... إلخ. كل هذه الخيالات والأحلام تدلّ دلالة واضحة على أن شخصية المسيح عاشت في قرارته النفسية صورةً «لكائن قدوة» اكتسبها من تنشئته الأولى، ليلتحم الكائن المثال بالأرض المحتاجة إليه. فليس وليدّ الاختيار الفجائي إذاً وضعه كتاباً عن المسيح، بل وليد اختيار قديم لاواع، طفلي الأصل فتيّ التصوّر. لقد اهتم به يوم كان بعد في معهد الحكمة يحاول تأليف كتاب يضارع فيه التطلعات النبوية، ويترك شعره طويلاً منسدلاً على كتفيه كما كان يفعل المسيح، كأنه لا يزال يعيش رومنطيقية سلوكه الإيماني وهو طفل، يوم كانت أمه تفتقده في الجمعة العظيمة لتعثر عليه، بعد جهد، في البرية يجمع باقة أزهار ليضعها إكليلاً على قبر المسيح. **هكذا وضع جبران كتابه عن المسيح قبل أن يكتبه، وتصوّره الجبار المخلّص للناس قبل أن يعبّر عن هذا التصور، وأحبه كائناً مثالياً يدغدغ أحلامه التنبئية وطموحه العظيم قبل أن تعرفه بلاد الاغتراب العظيم**

(١) راجع الفصل الأول حول سيرته ـ والفصل الثاني حول سيكولوجيته.

الآتي من لبنان. فتمازجت في نفسه دوافع الخلاص القومي، وآمال الخلاص الشخصي من مأساوية التجارب العائلية والاجتماعية القاسية، وأحلام العظمة الشخصية البالغة حدّ التطاول على التنبؤ، ليخرج «يسوع ابن الإنسان» حاملَ مشعل هذا الخلاص القومي، ومحقق أمل الخلاص الشخصي، ومجسّد العظمة الكبرى للإنسان السائر نحو ألوهته. فكان بذلك «**الكلمة**»[1] التي عاش جبران عمره ليقولها. حتى إن كتابه «النبي»، الذي درج الباحثون على اعتباره مجسِّداً لهذه الكلمة التي طالما كرر جبران توقه للتلفظ بها ككلمة محورية في تفكيره، لا نعتبره نحن معبِّراً عنها، قدر ما نرى هذا التعبير في «يسوع ابن الإنسان». لأن ما يتجلى فيه من جمال في الإداء الأدبي، وعمق وطرافة في التصورات الشعرية والفلسفية، يتخطى مستوى «النبي». فضلاً عن أن مضمون كتاب «النبي» ليس سوى مجموعة ظلال لشخص تاريخي نبوي الرسالة هو المسيح، استلهم جبران أسلوبه الكلامي في الوعظ والإرشاد والمثل القصير، كما استلهم روح تعاليمه الخلقية في البراءة، وحب الطبيعة، والمحبة... إلخ ليدرجها في «النبي» عظاتٍ إرشادية للتواقين إلى الكمال، كأن الذي قاله فيه هو ما تصوّر أن المسيح يريده من الناس، ليكون هذا الكتاب في الواقع الممهّد السابق ليسوع ابن الإنسان، كما كان كتابه «**السابق**» تمهيداً **للنبي**. فتدرّج جبران إذاً شيئاً فشيئاً من الأسفل إلى القمة، كمن يستفيق من حلم عميق تدرّجاً من حالة اللاوعي إلى اليقظة الوجدانية فالوضوح، ومن ثم العثور على الفكرة المحورية التي كانت ضائعة في سراديب لاوعيه.

هكذا أفرغ جبران عقدته العرقية، ومشاعر الحرمان، وتوقه للجبروت النارسيسي، ونزوعه الى البتولية، وخوفه من الإثم في ميل إلى الكمال الملائكي (الفصل الثاني)، أفرغها كلها في شخص المسيح ليكون «الكلمة الجنين» التي

---

(١) يقول في رسالة إلى مي زيادة: «لقد ولدت وعشت لأضع كتاباً، كتاباً واحداً صغيراً لا أكثر ولا أقل. لقد ولدت وعشت وتألمت لاقول كلمة واحدة حية مجنحة».

حُبلت بها نفسه طويلاً، و «الكائن القدوة» الساكن أبداً مطارح الجمال في سفوح جبال بلاده.

عندما نقول إنه يسكن مطارح الجمال في بلاده، نعني أن تصوّرات جبران لشخص **يسوع** كانت تحوم غالباً على تخيّله نابتاً في بلاده **لبنان**، لتتجسّد فيه آمال الأمة في العظمة، وطموح الفرد إلى «التغلّب». وتكفينا في هذا المجال التلميحات العديدة التي أوردها جبران عن لبنان في «يسوع ابن الإنسان»، كاستعارته أسطورة تموز وأدونيس الذي افترسه الخنزير في «امرأة من جبيل»[1] ليحكي عن يسوع، وقوله في موضع آخر: «قد سقطت الأرزة منذ عهد طويل ولكنّ عطرها سيقيم أبداً وسينشد زوايا الأرض الأربع إلى الأبد»[2]، أو عباراته:

«أيتها المخلوقات الصغيرة الخضراء، أنتِ ستكونين معي في ملكوتي كما سيكون معي سنديان بيسان وأرز لبنان»[3]، على حدّ قول المسيح للأعشاب الخضراء.

«تعالوا معي إلى التلال لأن الشتاء قد ولّى وثلوج لبنان تنحدر إلى الأودية لتترنم مع الجداول»[4].

«كنت مع حبيبتي نجذف في أحد الأيام في بحيرة من الماء العذب وكانت تلال لبنان تحيط بنا»[5].

أما قوله: «إن جماعته (أي المسيح) قد تألفت من رجال من الجليل ومن منحدرات لبنان»[6] فيلقي ضوءاً على مراميه الوطنية في جعل لبنانه

(١) يسوع ابن الإنسان - صفحة ٢٠٣. من المجموعة المعرّبة.
(٢) م.ن. - صفحة ٢٩٢.
(٣) م.ن. - صفحة ٢٩٠.
(٤) يسوع ابن الإنسان - صفحة ٢٠٣.
(٥) م.ن. - صفحة ٢٩٢.
(٦) م.ن. - صفحة ٢٩٠.

نموذجاً، وموطناً لرسل «الكائن القدوة».

فهذه الإشارات الكثيرة الى لبنان، حيث لا تقضي الحاجة إلى ذلك في كتاب ديني الموضوع، مضافةً إلى هواجسه وأحلامه عن المسيح الذي لا يتراءى له إلا في وطنه، تُدخلنا في حرم جبران النفسي حيث يشكل لبنان هيكلَ التأمل والمسيحُ مذبحَ الصلاة فيه. ولو قُدّر لجبران أن ينقاد لهوس الإنفلات الجنوني من كل المفاهيم والمقاييس المتعارف عليها، لتطرّف كما فعل الفيلسوف الاسپاني **أونامونو** القائل «إن المسيح شخص إسپاني يجسّد عظمة أمة الإسپان»، ولقال مثله إن المسيح نبي من بقعة في لبنان إسمها بشرّي. لكنّ هذا الكلام بقي مكبوتاً يشارف التمنيّ الصامت، ولم يُبرز منه، وبشيء من الإيحاء، سوى توقه في أن يكون يسوعه نبياً لبنانياً، وجبال يهوديته وجليله جبالَ لبنان ووهاده.

هذه هي حكاية جبران الأولى مع المسيح، روتها لنا سيكولوجيته، وتاريخ أرضه، وكلامه الصريح حيناً والإيحائي حيناً آخر، ليتكوّن لدينا الانطباع بأن أدب جبران لم يظهر بالشكل الإنشائي والفكري الذي ظهر فيه لولا شخصية يسوع، وبأن نتاجه الفكري برمّته مرتبط عضوياً بهذه الشخصية التاريخية. حتى لنكاد نعتقد أن عقدة تمرّده على واقعه وعقدة حلمه بمجتمع فردوسي وإنسان ملائكي، إنما تنبثقان عن ضغط حراري باطن أوقده في قاعه النفسي تمرّد المسيح على الناس، ودعوته إلى انقلاب جذري في الخلق البشري، ليُطل على السماوات الإنسانُ الكامل الذي يجرّ معه البشر التواقين إلى الخلاص.

* * *

أما **حكايته الثانية** مع المسيح فهي محاولته تحديد مفهومه الفلسفي له، لإتمام نظرته اللاهوتية في الإنسان والله. ومفهومه للمسيح يتميّز عن المفهوم اللاهوتي في نقاط ويتفق معه في نقاط أخرى. فينطلق من وطنه بالذات ليبيّن

مدى الانحراف في فهم يسوع ورسالته، ناحياً باللائمة على مسيحيي بلاده: «مرةً في كل مائة سنة يلتقي يسوع الناصري بيسوع النصارى في حديقة بين جبال لبنان فيتحادثان طويلاً، وفي كل مرة ينصرف يسوع الناصري وهو يقول ليسوع النصارى: أخشى يا صاحبي أننا لن نتفق أبداً أبداً»(١). ولماذا لا يتفق يسوع الحقيقي مع يسوع الناس؟ لأن نصارى لبنان، ونصارى كل أرض، يتصورون المسيح بمفاهيم خاطئة متعارضة مع حقيقة الشخص وحقيقة رسالته كما يفهمها جبران:

أولاً ـ ليس المسيح إلهاً بعرف جبران. فاللاهوت المسيحي، الذي يعتبره تجسّداً ظاهرياً لله الخالق الذي شاء أن يتأنسن ويموت صلباً ليفتدي البشر بدمه، مخطيء في هذه النظرة العائدة أصلاً إلى الرومان: «فهو لم يكن إلهاً بل كان إنسانا مثلنا»(٢)... ولأنه كان إنساناً لم يفهمه الرومان الذين لا يخضعون إلا للآلهة(٣). ولكن وضعه الإنساني، ككائن ولد من أب وأم في منطقة جغرافية وزمن معينين، لا يُبطل ما فيه من سرمدية إلهية تتجاوز حدود الشخص الزمني المعيّن. فالإزدواجية حاصلة فيه أصلاً بين الإنسان ذي الهوية المعينة واسمه يسوع، وبين الشعلة الأخرى التفوّقية المستوى والمتخطيّة فواصل الزمان والمكان واسمها المسيح: «يسوع رجل الناصرة كان المضيف والممثل للمسيح...»(٤). فيسوع إذاً شخص عادي مثلنا: «لأخينا يسوع ثلاث عجائب لم تكتب بعد في الكتاب: الأولى أنه كان إنساناً مثلي ومثلك»(٥). أما المسيح، الذي هو إنسان أيضاً، فليس كائناً عادياً صادراً بذاته المعنوية عن والدين ضمن جغرافية وزمن محددين. فما هو إذاً؟

(١) رمل وزبد ـ صفحة ١٩٦ من المجموعة المعرّبة.
(٢) يسوع ابن الإنسان ـ صفحة ٢٨٤ من المجموعة المعرّبة.
(٣) خلاصة كلامه في ص: ٢٨٤ و٢٨٦.
(٤) يسوع ابن الانسان ـ صفحة ٢٣٦ من المجموعة المعرّبة.
(٥) رمل وزبد ـ صفحة ٢٠٠ من المجموعة المعرّبة.

ثانياً - إنه عاصفة[1] إلهية هبّت في داخل الكون منذ بدء الحياة، محركةً إياه نحو التكامل. وقد حطّت هذه العاصفة الروحية رحالها عبر التاريخ في كائنات إنسانية عدة، تجسّد فيها الكمال البشري بمستواه التفوقي، مثل كنفوشيوس وبوذا، وموسى، ويسوع، كأنها يقظات برعم الألوهة المتفتح بشكل دوري في صميم الذات الإنسانية. وهذه الذات، المدعوة إلى الكمال بالفطرة، تحقق استعدادها الطبيعي بالتحرّر من براثن الخير والشر، وبلوغ وحدتها في حريتها الكبرى عبر التقمص، يوم تبلغ مستوى النرفانا، لتصير إذ ذاك الكائن المثال الذي يجسّد ريح الألوهة العاصفة في الكون، كما جسدها الأنبياء وخصوصا المسيح. فلا يكون المسيح إذاً غريباً عنا، أو قوة هبطت إلينا من العلاء، بل بشراً سويّاً بمستطاع كل إنسان يؤمّن شروط التحرر التقمصي أن يكونه: «فالمسيح، الذي كان في قديم الزمان، هو شعلة الألوهة التي تقيم في كل إنسان». ويصرّح جبران «إلا أننا نحن أنفسنا نصير مسحاء عندما نجتمع في الهيكل غير المنظور»[2]. فهو بالتالي «ذاتهم (للبشر) البعيدة، وصراخهم الشاسع، وشوقهم وحنينهم»[3]. كأنما كل شوق في الإنسان وكل حنين ماورائـي، يستهدف مرمى بعيداً واحداً، هو المسيح الكائن الكامل: «إن ابني هو حنين بعيد، بل هو جميعنا متسامين بحنيننا إلى النجوم»[4]. فإذا كان التقمص مشقةً فُرضت على كل إنسان، فبلوغ الكمال كالمسيح هو مكافأة يستحقها أيضاً كل إنسان. والكمال يؤدي في النهاية إلى النرفانا، إلى ذوبان الفرد في الذات الجبارة للكون أو الله.

هذه الأفكار حول الإنسان المثالي، وتوق البشر إلى بلوغ مستواه أو إلى

---

(١) يسوع ابن الانسان - صفحة ٢٥٤.

(٢) صفحة ٢٣٦ - من المجموعة المعرّبة.

(٣) صفحة ٣٦١ من المجموعة المعرّبة.

(٤) صفحة ٣٢٠ - من المجموعة المعرّبة والكلام لأمه مريم.

رعايته، تعود في الأصل إلى الفكر الوثني الفارسي القديم الذي كان يؤلّه الحكيم المرشد، ومن ثم إلى الفكر الإسلامي مع بعض الفرق الباطنية الإمامية الاتجاه، التي ترى في الإمام المنتظر مرشداً نبوياً جديداً. وقد تجسَّدت فكرة الكائن المثال هذا بشكل فلسفي موسع لدى **ابن عربي**، المفكر الصوفي الذي اعتبر «الإنسان الكامل» صورةً لله الحال في الوجود، ومستقراً للمثُل الكونية أو الجواهر. أما قوله إن الإنسان الكامل هو **النبي محمد**، وهو كل الأنبياء السابقين الذين يشكلون كائناً مثالياً واحداً بمظاهر مختلفة للحلول الإلهي، فيعود الى **إكليمنضس الاسكندراني** الذي كان يعتقد أن كل الأنبياء، ومنهم المسيح، هم مظاهر متعددة للروح القدس[(١)].

لا يكون جبران إذاً قد أورد شيئاً جديداً بهذا الشأن، سوى اعتباره كل إنسان قادراً على أن يصير الإنسان الكامل كالمسيح. فصعد من الإنسان إلى التكامل الإلهي، عكس ما ذهب إليه السابقون من أن الكمال البشري هو حلول إلهي ينزل في إنسان معيّن. **فكان التكامل عندهم هبةً إلهية انحدارية، بينا هو عند جبران جهد إرادي تصاعدي، ممكن التحقيق لدى البشر قاطبةً.**

ثالثاً ـ ويعتقد النصارى أن يسوع هو إنسان وضيع، ولد فقيراً وعاش كئيباً ومات متألماً، مستدرّاً بذلك عطف البشر عليه وبكاءهم لحالته الذليلة. وهو ما يرفضه جبران جملةً وتفصيلاً، لأن الذي يؤلهه الناس، كما فعل النصارى، يستحيل أن يكون أضعف منهم في مواجهة الملمات، وأن يحتاج بالتالي إلى حنوّهم ومؤاساتهم. فهم يناقضون أنفسهم عندما يعبدون الوضاعة في إلههم المزعوم. ثم إن إنساناً كيسوع الناصري، تحل فيه العاصفة الكونية التي تجسَّدت عبر الزمان في جميع الأنبياء، ويمثل الكائن المثالي الذي فُطرت الطبيعة الإنسانية على السعي إليه، لا يكون يسوع هذا ضعيفاً،

(١) من مقال للمستشرق جولدتسهير في كتاب عبد الرحمن بدوي «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ـ ١٩٤٠ صفحة ٢٣٥.

مستسلماً للكآبة مدفوعاً إلى الموت جبراً: «ما عاش يسوع مسكيناً خائفاً ولم يمت شاكياً متوجعاً، بل عاش ثائراً وصلب متمرداً ومات جباراً... منذ تسعة عشر جيلاً والبشر يعبدون الضعف بشخص يسوع، ويسوع كان قوياً ولكنهم لا يفهمون معنى القوة الحقيقية»[1]. وكان يسوع فرحاً أقوى من الكآبة: «فقد كان رجل أفراح وعن طريق الفرح تعرّف إلى كآبة جميع الناس»[2]. ويسوع الحرّ الذي لا تقيّده الضرورة أو براثن الاستعباد «علّم الانسان كيف يحطم قيود عبوديته ليتحرر من سجون أمسه»[3].

واضح أن جبران يهاجم هنا ظواهر المسكنة في شخصية المسيح التاريخية، هذه الظواهر الناتجة عن الإطار الرومنطيقي الحزين الذي يهيمن عليه طفلاً في مذود، وشاباً يعاون أباه النجار، ورجلاً تسطو عليه هواجس الهرب الدائم من اضطهاد الفريسيين، يهوداً ورومانيين، ليقع في النهاية فريسة الحزن في جبل الزيتون، ثم ضحية الجهل له ولرسالته فيُصلب ويموت معذّباً. هذا الإطار الشعري، الذي يصوّر يسوع وأتباعه يهابون قوة السيف فيبكي الناس عليه إلهاً يموت وعلى أنفسهم مذنبين خطأة، يرفضه جبران لأنه يميّز بين شخص يسوع الناصري الذي تلقّى التعذيب والصلب، وبين المسيح العاصفة الروحية الكونية التي حلّت في الشخص يسوع كما حلّت في الأنبياء السابقين، وحافظت عبر ظواهر الضعف والمسكنة على جبروتها الإلهي كقطب محوري للتكامل الانساني والكوني. بالطبع يتمرّد جبران هنا على أمّته الخائفة، وعلى نفسه حزيناً مغلوباً على أمره كيسوع الذي غلب، ليردّ إلى أمّته عنفوانها، وإلى نفسه فرحها بالتغلّب، كما تغلّب المسيح في يسوع على أهواء البشر وقواهم العضلية، نصرةً لقوة الحق الروحي في أمته، وفيه، وفي المسيح. إن المسيح، الذي حلّ في يسوع

(١) العواصف ـ صفحة ٣٧٨ من المجموعة العربية.
(٢) يسوع ابن الانسان ـ صفحة ٢٥٤ من المجموعة المعرّبة.
(٣) يسوع ابن الانسان ـ صفحة ٢٥٠ من المجموعة المعرّبة.

المصلوب، هو قائد للناس نحو يقظةٍ لهم جديدة. هو «الكائن القدوة» الذي بحث عنه جبران طويلاً، وتبحث عنه البشرية لاستكمال تطورها، ارتقاءً إلى الحرية الكبرى، وإلى مرحلة الفرح الكبير. فيكون **الكائن المجنون**، الذي يرمز في جنونه لعبقرية التحرر المطلق من القيود، **والذات الجبارة** التي تسعى إليها الإنسانية، **وولوج قلب الحياة، والدخول إلى قلب الله**، تكون كل هذه التسميات مرادفاتٍ متعددة، صريحة وإيحائية، لمعنى واحد شاءه جبران وهو: تحرّر الإنسان من صراع الخير والشر، وبلوغ وحدته مع ذاته في حريته الكبرى، ثم الوصول إلى الكمال المطلق الذي يتم فيه ذوبانه **نرڤانياً** بالوحدة الكونية الإلهية، كما هو المسيح الذات الكبرى الواحدة الكاملة المتحررة من تقطيعات الزمان وفواصل المكان، الكائن الذي يتحد فيه الأزل بالأبد، فيمحّي فيه الصراع، ويتحقق الفرح الكبير للإنسان المتفوق.

* * *

هكذا ارتاح جبران لاستنتاجاته. فلقد زالت الهوة السحيقة التي صوّرها له أرباب الدين فاصلاً لا يمكن اجتيازه بينه وبين المسيح. وصار اللحاق بيسوع «وادي قنوبين» أمراً ممكن التحقيق. فمن حقه إذاً أن يبصره قبل الأوان في الحلم، وفي موطنه بالذات، وأن يدعي القدرة على التنبؤ، معبّراً عن هذا التوق في كتابه النبي، قصتِه المريرة مع الأرض التي جهلته كائناً يحمل هم البشرية الأرضي وخلاصها السماوي؛ نظير ما حمل يسوع ومات من أجله.

* * *

حلولية جبران تتحلق إذاً حول قطب واحد هو الإنسان. فالإنسان بعرفه يستبطن جوهر الحياة، وبذرة الألوهة، وهو مؤهّل بالتالي لأن يكون محوراً توحيدياً للكون ولله. ففقد إله اللاهوت شخصيته المستقلة، وغابت

هويته في أبعاد الذات الانسانية. لذلك ضاع علينا تحديده الواضح، لتتضح أمامنا بشكل سافر هوية الإنسان الذي يتحلق حول الوجود برمته، بكيانه الكلي، وبتفاصيله. فما التعدد الذي نشهده في أشياء العالم سوى تنوعٍ في المدارك الانسانية وتصوُّراتها. لأن الزمان بكل ما فيه، من فصول وحركة وكائنات، إنما هو وليد اللحظة التي نسمّيها «**الآن**»[1]. **والآن** هذا، الذي نفهمه حضوراً إنسانياً واعياً ونشيطاً في موكب الوجود، إنما يتكوّن بفعل العمل الفكري لدى الإنسان. فالفصول ليست «... سوى أفكارنا تتبدّل وتتغير»[2]، كما إن «الأمس ليس سوى ذكرى اليوم والغد سوى حلم اليوم»[3]. إذ ذاك يغيب الكون، الذي تحمل كل قطرة ماء منه سرّه الأكمل وحيث «كل ما هو كائن يعيش على كل ما هو كائن»[4]، هذا الكون يغيب في لجة العدم إن لم يستوطن فكر الانسان وشوقه. كأنما الانتفاضة الفكرية لدى الانسان صارت يقظةً للحياة في الوجود، فيراودنا الاعتقاد أن الأرض هي التي تستوطن الانسان وليس الانسان هو الذي يستوطنها.

وعندما نقول وحدة في الوجود لا نعني الوحدة العضوية في التكامل المعيشي بين الأشياء. بل وحدة الكل في الكائن، واتحادَ الكائن بالكل، بحيث لا يكون هناك فاصل بين مرئي ولامرئي، بين مادة روح، بين حياة عضوية وحياةٍ فكرية، بين كائن وآخر، وبين الله والكون والانسان، كما يتضح لنا في «إرم ذات العماد»[5]، وفي ما استشهدنا به حتى الآن من عبارات ومقالات تحثنا على فهم الوجود انطلاقاً من هذا الاعتبار

---

(١) راجع المرحلة الرابعة من الفصل الثالث.

(٢) حديقة النبي - صفحة ٤٦٢. من المجموعة العربية.

(٣) النبي - ترجمة نعيمه - ص٧٤.

(٤) حديقة النبي - صفحة ٤٦٤ من المجموعة المعرّبة.

(٥) البدائع والطرائف - صفحة ٥٨٤ وما بعدها من المجموعة العربية.

الوحدوي. أما إذا بقي الوجود مجزءاً إلى فواصل مادية وزمنية، فيعود ذلك إلى قصورنا الفكري عن إدراك الوحدة، وإلى بعدنا الكبير عن اليوم الذي يتم فيه كمالنا، واتحادنا بذاتنا «المجنحة»، حيث يبطل الزمان، وينتفي المكان. وهو ما سبق لأفلوطين أن قاله بشأن اتحاد الإنسان بالعالم الروحاني، معتقداً أن إدراك الوجدان الفردي لتجزؤات الزمان والمكان إنما هو بعدٌ عن الحقيقة الوحدوية في العالم العلوي، حيث تبطل كلّ هذه الفواصل ليتساوى الأزل بالأبد، في جوهرية واحدة تضمّ الإنسان إلى الله الكلي. فيكون «تزمُّن» الوجود إبطالاً لاتحاده بالعالم الروحاني، وإدراكُ الانسان لهذا الزمان إغراقاً في فرديته وانحداراً ذاتياً خلقياً من سموّ الاتصال بهذا العالم[1].

هذه الوحدة بين المرئي واللامرئي تلملم كل عناصر الوجود في التحام تعاطفي أنطولوجي، وتساعدنا على فهم تعاطف جبران مع كل الكائنات من أدناها حتى أسماها، وتعاطف شتّى الكائنات مع بعضها البعض، بحيث يصير التجاذب أو الحب محور العالم وسرّه الأساسي الخفي، كما هو سرّ الإنسان ودافعه الأكبر إلى التغلّب.

والحب هنا يعني «المحبة» بقدرتها التحريرية للانسان، والتوحيدية للكون. علماً بأن نظرته إلى هذه المحبة[2] مستمدّة على العموم من التعاليم الإنجيلية، التي فصّلها القديس بولس في رسائله، وخصوصاً في رسالته

---

(١) لذلك يعتقد أفلوطين أن أبرز مظاهر الإنحطاط الإنساني هي الذاكرة، لأن قدرة التذكر تعني بقاءه ضمن الزمان وحركة العالم وفواصله ـ مراجعة كتابنا: «أفلوطين رائد الوحدانية».

(٢) يستعمل م. نعيمه، في ترجمته لكتاب النبي، كلمة حب بدلاً من محبة، بالرغم من الفارق الكبير بين الكلمتين. ففي المحبة يكون «الغير» غاية للعطاء، بينما في الحب تكون «ألانا» هدفاً خفياً لظاهر العطاء. وكلام جبران في هذا الفصل الاول من كتابه يدل بوضوح على أنه قصد التحدث عن المحبة لا عن الحب.

الأولى إلى **أهل كورنتس**[١]. ففي هذه الرسالة، حيث يبلغ بولس الرسول مستوى الإبداع الأدبي، تشكل المحبة محوراً لا بديل عنه للخلقية الانسانية المثالية وللايمان المثالي الذي يقود الانسان إلى الاتحاد الروحي بأخوته البشر وبالمسيح. فالانسان الذي يفتقر إلى المحبة يكون فارغاً «كالنحاس الذي يطنّ أو الصنج الذي يرن»، حتى ولو كان نبياً عالماً بكل الأسرار أو بذل كلّ ممتلكاته للمساكين وأحرق جسده في سبيلهم. وصفات هذه المحبة: التأنّي، والرفق، والامتناع عن الحسد والتباهي والسعي إلى التملك، والهدوء، وسلامة الطوية، والفرح بالحق، والصبر، والصدق، فضلاً عن كونها الصفة الأساسية للطفل أي للبراءة الفطرية التي يبطلها الغوص في الحياة الدنيوية. بالمحبة يكتمل الانسان إذ يصير وجهاً لوجه أمام نفسه، متجرّداً من الرموز والألغاز، عالماً العلم كله، متمتعاً بالفضائل الرئيسة الثلاث: الايمان والرجاء والمحبة، «وأعظمهنّ المحبة». والمحبة[٢] عند جبران، التي يبلغ فيها ذروة إبداعه الأدبي، هي أيضاً محور لا بديل عنه للخلقية الانسانية المثالية، للايمان الحق الذي يقود الانسان إلى الاتحاد بالله فيصير «جزءاً من قلب الحياة» ويقدر على القول إنه «في قلب الله». ومن صفات هذه المحبة الصدق: «إذا خاطبتكم المحبة فصدقوها»، والتصاقها بالفطرة الانسانية: «هكذا تنحدر إلى جذورها (أي شجرة الحياة) الملتصقة بالتراب وتهزّها في سكينة الليل»، وتنميتها للخير الأصيل في الانسان إذ توقظ فيه بذرة الكمال الفطرية وتدفعه إلى نشدان التفوق «... كما إن المحبة تكللكم... وكما تعمل على نموّكم هكذا تعلمكم وتستأصل الفاسد منكم... وتغربلكم لكي تحرركم من قشوركم...». فضلاً عن اللين، والنقاوة، والعلم بالأسرار. كل هذه الفضائل تهبها المحبة للانسان الذي يقبل برضى القناعة أن يتعذب في صراعه مع نفسه ليتصف بالمحبة: «وإن

(١) الفصل الثالث عشر - صفحة ٣٠٣ من الكتاب المقدس - العهد الجديد - المطبعة الكاثوليكية - ١٩٥١.

(٢) النبي - ص ٨٧ وما بعدها من المجموعة المعرّبة.

كانت مسالكها صعبة متحدرة... وإن جرحكم السيف المستور بين ريشها... فهي أيضاً تصلبكم... وتدرسكم على بيادرها لكي تظهر عريكم... وأن تنزف دماؤك وأنت راضٍ مغتبط»، وليرقى إلى كماله المنتظر فيتحد بالله بعد تمام اتحاده بنفسه وبالعالم.

هكذا تكون المحبة الجبرانية مرادفةً للمحبة الإنجيلية. فهي، بعرف جبران، توقف المسيرة العادية للعيش اليومي الرتيب، وتستفزّ الانسان للتغلب على ذاته وعلى العالم من حوله، سبيلاً للارتقاء إلى ذاته «المجنّحة» المزروعة فيه بذرةً فطرية. وهي، بعرف بولس الرسول، تحقق الكمال الانساني المؤدي إلى «مكلوت السماء» بعد التحرّر من ناموس الخطيئة. الأمر الذي يجعل كلام جبران في المحبة وفي البعض من تصوّراته الفلسفية، صلاةً إنجيلية جديدة، بلغة جديدة، بأوصاف جديدة، وبأبعاد خيالية جديدة، وبتفسيرات شخصية غير ملتزمة بلاهوت «الكنيسة - المؤسّسة». لأن همّه الكبير كان إنقاذ المسيح من النصارى، وإنقاذ الانسان من مسكنته. وهو، في كل حال، رشْحٌ فكري لنشأة عائلية بيئية زرعت المسيح في قاع نفسه، كما زرعت فيه حنيناً هاجسياً لرومنطيقية مغارة بيت لحم، وبراءة طفل المذود، ومسكنة الكائنات الضعيفة من بني البشر.

* * *

وقصارى الكلام أننا نستنتج من حلولية جبران مبادىء أربعة، أو بديهيات فلسفية أربعاً:

الاولى - إيمانه بالله، لا كشخص مستقلٍ متعال، بل كروح كونية حالة في الوجود، تتجسّد ظاهرياً في حركة العالم وأشيائه الجميلة، بعداً عن العقلانية والجدل السفسطائي.

الثانية - حلوليته إنسانية الوجه، يبرز فيها وجه الانسان كبيراً مختفياً وراءه، إلى حد ما، وجه الله كخالق متعال وكمحور فريد للوجود.

الثالثة ـ يشكل المسيح الروح الإلهية العاصفة في الكون. وقد تجسّدت عبر التاريخ بجميع الأنبياء، لتكتمل في المسيح الحالّ في شخص يُسوع الناصري، الانسانِ العادي الذي يمثل إمكانِ صيرورة كل إنسان مسيحاً متحداً بالعاصفة الإلهية.

الرابعة ـ في الكون إذاً قطبان محوريان أو مطلقان أساسيان: المسيح والانسان. يهبُّ الأول عاصفةً ليتحد بها الثاني، أي الانسان المدعو بفطرته إلى التغلّب على نفسه وعلى العالم بواسطة المحور الخلقي الأساسي «المحبة». بهذه المحبة يرقى الانسان فوق الزمان والمكان، ليصبح «مسيحاً» جديداً، كائناً مثالاً، واحداً مع ذاته، مع الكون، ومع الله «في قلب الله».

هذه البديهيات الأربع، أي الإيمان العفوي، والحلولية، والاعتقاد بالانسان الكامل، والإصرار على دور المحبة في الارتقاء إلى هذا الكمال، فضلاً عن الحنين إلى الفطرة وبراءة الطفولة وحكمة المشرقيين والتمرّد على المدنية، ألا تقرّبه من الفكر الصوفي الشرقي؟ أجل. إن في أفكار جبران هذه بذوراً صريحة لأفكار صوفية عرفتها القرون الغابرة في مؤلفات المتصوفين وصوامع المتنسكين في شرقنا العربي.



«يسوع الناصري» إنسان حلّ فيه المسيح ـ العاصفة

مرحلة رابعة ـ التصوّف

يعود التصوّف في أصوله التاريخية إلى قدماء الهنود واليونان. ولم ينتشر كتيارٍ فلسفي ديني إلا بعد المسيحية والإسلام اللذين ركزا رسالتيهما على الاعتبارات الروحية، فضلاً عن الإيمان المبني على التسليم بحقيقة الوحي. وللتصوف أربعة مبادىء عامة أجمع المتصوفون عبر التاريخ عليها كمفاهيم مشتركة أساسية لا يقوم المسلك الصوفي بدونها وهي: الزهد بالدنيا، حب الله، المعرفة الإلهامية، والفناء به تعالى. إلا أن تفسيرات المفكرين الصوفيين لهذه المبادىء تباينت أحياناً بفعل اختلاف المصادر التي استمدوا منها أفكارهم، من هندية وفارسية إلى مسيحية وإسلامية. لكنّ هذا التباين في التفسير لم يولّد اختلافاً جديراً بالذكر في مجالات تطبيق العقيدة من حيث الفضائل التي ينبغي على المتصوف أن يتمتع بها، والطريقة المؤدية إلى بلوغ الحق. فالفضائل ترتكز على واحدة تُعتبر وسيلة أساسية للتطهر الروحي وهي الحب، بمعنى المحبة، وما ينبثق عنه من شوق وحنين إلى القريب والغريب وإلى الله. أما الطريقة فهي اعتزال المباهج الدنيوية، والتقشف، والاستعداد الدائم بالصلاة وقهر الجسد لبلوغ نشوة الشعور بالاقتراب من الله، أو الاتحاد به على حد اعتقاد بعض المغالين في نظرية وحدة الوجود، **كالبسطامي وابن عربي**. هذه هي الخصائص العامة للتصوف، فهل توجد لحمة ما بين الرؤيا الجبرانية وبينه؟

القرابة بين جبران والتصوّف واضحة في البعض من الأفكار والميول المشتركة. فوحدة الوجود والحلولية يشارك فيهما جبران بعض المفكرين الصوفيين أمثال **أبي يزيد البسطامي والحلاج وابن الفارض وابن عربي**. وقد رأينا سابقاً كيف أنه ينطلق من ظواهر الجمال الحسّي، كما انطلق ابن الفارض، ليستدلّ على الحضور الإلهي في الكون. إلا أن حلوليته تتميز عن حلولية المتصوفين في أنها عنده تعلن انتصار الإنسان على المكان والزمان، فيتحول هذا الانسان شيئاً فشيئاً إلى كائن كامل، إلى إله يستوطنه الوجود. في حين أنها عندهم تعلن انتصار الانسان على ذاته الضعيفة وفنائه النهائي في الله المتمتّع وحده بالوجود الحقيقي. وقد يكون ابن عربي وحده شارف النظرية الجبرانية في اعتقاده بالإنسان الكامل، الذي هو النبي محمد وكل نبي، وفي أن كل إنسان مؤهل بالسلوك الصوفي الحق لصيرورته إنساناً كاملاً. لكنّ الله يبقى عند ابن عربي، كما بقي عند غيره من أئمة الصوفية، الكائن الحق اللامحدود، المتميّز بالتعالي عن الانسان مهما سما به كماله. الشيء الذي لم يعتنقه جبران، لأنّ الفكرة المحورية عنده هي الانسان أولاً وأخيراً، الانسان المتفوق الذي يتألّه ليغيب وجه إله اللاهوت.

أما بقية الميول الصوفية، كالإيمان بسلامة المعرفة القلبية وعقم الاجتهاد العقلي، والاستكشاف الباطن بالصدوف عن المظاهر الخارجية العارضة والاهتمام ببواطن الأشياء وبباطن الذات، وهاجس الشوق والحنين المؤدي إلى اليقظة الروحية، والسعي إلى الكمال الشخصي بتجاوز الواقع الوضيع، ثم اعتماد الحب أو المحبة كصفة خلقية أساسية للتكامل، هذه الميول الأساسية الدور في الفكر الصوفي تلاقي عند جبران التجاوب الواضح والقبول الصريح. فقد تحدث مراراً عن المعرفة الحدسية القلبية كوسيلة سليمة لإدراك الحقائق، مثل قوله على لسان آمنة العلوية في «إرم ذات العماد»[1]

( ) البدائع والطرائف ـ صفحة ٥٩١ من المجموعة العربية.

ما مؤداه أنه يمكننا التثبت من حقائق الوجود، التي نعرفها اليوم بالخيال والحدس، عن طريق الاستقراء العلمي. لكنَّ استناد الاستقراء هذا إلى الحواس وظواهر الأشياء يولِّد الشك بالحقيقة فيبطل اليقين. وهو ما يستدعي الاحتفاظ بطريقة الحدس والتخيُّل ضماناً لبلوغ الحقيقة وتجاوباً مع طبيعة التركيب البشري[1]. وتكلَّم عن الاستكشاف الباطن في «القشور واللباب»[2] وفي «إرم ذات العماد» حيث يقول على لسان آمنة إن الإنعكاف على ذاتنا الباطنة واستكشافها يؤدي إلى معرفة أسرار الوجود وإدراك جوهر الحياة، لأن كل ما في الوجود هو انعكاس لباطن الانسان. وأشار في «البنفسجة الطموح»[3] إلى أهمية الشوق والحنين وضرورة تخطي الواقع بغصص ميتافيزيقي قائلاً إن النزوع إلى التكامل خير من القعود والاستسلام لأن «... القصد من الوجود الطموح إلى ما وراء الوجود». كما أورد الكثير من التعابير المستعملة عند الصوفيين أمثال المجاعة الروحية[4]، العاقلة[5]، الشوق والحنين والسكينة والرؤيا والذات المعنوية[6]، فضلاً عن إصراره الشديد على مبدأ المحبة كصفة خلقية أساسية لحياة الانسان مشابهاً في ذلك لمبدأ الحب في التصوّف. وإذا شئنا الغلوّ في التقريب استندنا إلى رسوم له وضعها لبعض أئمة التصوّف كالغزالي[7]، وابن الفارض[8]، وابن سينا[9]، الذي آمن بالتصوف ولم

---

(١) يمكننا اعتبار كلام آمنة العلوية بطلة المسرحية لسان حال جبران، لأنه أعلن لها ثلاث مرات عن إيمانه بكلامها كقوله مثلاً «من يسمعك متكلمة ولا يؤمن كان أشبه بالصخر منه بالإنسان» أو «سأسير في نور المشعل الذي وضعته في يدي يا سيدتي».

(٢) صفحة ٣٩٥ من المجموعة العربية.

(٣) صفحة ٤٨٦ من المجموعة العربية.

(٤) صفحة ٥١ من المجموعة العربية.

(٥) م. ن. - صفحة ٣١٣.

(٦) م. ن. - صفحة ٥١ و ٤٨٦.

(٧) م. ن. - صفحة ٥٤٧.

(٨) م. ن. - صفحة ٥٦٣.

(٩) م. ن. - صفحة ٥٤٣.

يمارسه، وإلى شغفه بحكماء الشرق[1]، لكي نؤكد في النهاية اللحمة الروحية التي كانت تربط جبران **بالمناخات الصوفية المشرقية.**

لكنّ هذه اللحمة الروحية لم تتحول عنده قط إلى انتماء إرادي للمذهب الصوفي. لأنه يرفض، وبكلام صريح لا إشكال فيه، القواعد الفلسفية والمسلكية المعتبرة أسساً ضرورية أوّلية للتصوّف.

ففي عقيدة المتصوفة أن النفس شعلة روحية إلهية هبطت إلى الأرض ولبسها الجسد، وعليها التحرر منه بالتطهر عن طريق قهر الجسد وإماتة رغباته. وفي عقيدة جبران أن النفس والجسد متحدان اتحاداً جوهرياً، لا فاصل بينهما. فلا تكون النفس بالتالي روحاً هبطت من السماء وتلبستها المادة في الأرض (قسم الحلولية). إنها مع الجسد إسمان لوجود واحد لا ازدواجية فيه، ولا تصاعد أو تدنٍّ في عناصر تكوينه كالقول مثلاً إن النفس سامية المصدر أما الجسد فمنحط.

وفي عقيدتهم أيضاً أن الزهد بالدنيويات والتقشف والانقطاع إلى التأمل والصلاة في عزلة عن المجتمع، هي السبل الوحيدة لاستكشاف نور الحق والاتصال بالله منبع النور. بينما نرى جبران في الكثير مما كتب يحدثنا عن بهجة الحياة وضرورة الصدوف عن الزهد والتقشف لأنهما سلبيان، والانصراف إلى العمل المثمر. لأننا عن طريق العمل والمشاركة الفعلية في تطوير حياة المجتمع نحقق جوهر الدين ونسير على سبيل الحق، فنتكامل ونساعد الآخرين على التكامل. ففي «المجنون»[2] ينتقد جبران الانسان المتشائم الذي «لا يرى من الحياة سوى ظلها»، كما يهاجم التطرف في التفاؤل السلبي «الذي لا بشر فيه»، **ويرفض اللقاء بالمتصوف «الذي يقيم من أوهامه صنماً يعبده»**، ثم يهزأ بالخيالي وخصوصاً بالرافضي الذي

---

(١) م. ن. ـ صفحات ٣١٣ و٣٤٣.

(٢) مقال البحر الأعظم ـ صفحة ٣٣ من المجموعة المعرّبة.

« يحجب نفسه عن مأساة الحياة فتحجب الحياة أفراحها عن قلبه ». وفي « النبي » يركّز على الصفة العملية في الدين نافياً أن يكون صلاة انعزالية أو حديثاً وجدانياً بين المؤمن وربّه: « إن لكم في حياتكم اليومية لهيكلاً وديناً... وكلما دخلتم ذلك الهيكل... خذوا المحراث والكور والمطرقة والقيثارة... »[1]. أما في « العواصف » فيقول على لسان يوسف الفخري العائش في صومعة منعزلاً عن المجتمع « ... وأما التنسك وهو قهر الجسد وإماتة رغائبه فمسألة لا مكان لها في ديني... لا يا أخي لم أطلب الوحدة للصلاة والتقشف بل طلبتها هارباً من الناس وشرائعهم »[2]. ويكمل محاوراً نفسه في آخر الأقصوصة بأن المدنية نوع من اليقظة الروحية، وهي درجة في سلّم الصعود نحو الكمال، لذلك ينبغي عدم رفضها أو التنكر لها... إلخ. هذا الكلام يدل بوضوح على انتفاء النزعة الزهدية التقشفية أو التنسك عند جبران، وهو ما يشكّل القاعدة الأساسية في فلسفات التصوف على العموم. وكل ما عداه يُعتبر من العناصر الثانوية التي تدور حول محورها الأساسي، ألا وهو الزهد بالدنيا والانقطاع إلى مرضاة الله في عزلة وتقشف طلباً للآخرة.

وإذا أضفنا إلى هذا التباين إنكار جبران لمبدأ الدينونة في الآخرة، وإحلاله الدينونة الذاتية عن طريق التقمص محلها[3]، وأخيراً عدم إيمانه بشخصية لله مستقلة قادرة على مقاضاة الانسان (قسم الحلولية)، تحصّلت لدينا الفوارق الكبيرة القائمة بين الفكر التصوفي والرؤيا الجبرانية. أما طريقة معيشته، في اتصاله بالناس ونشاطه السياسي والأدبي وحتى المالي[4]،

---

(١) فصل الدين - صفحة ٩٠ من النبي (ترجمة نعيمة).

(٢) صفحة ٤٤٢ من المجموعة العربية.

(٣) التصوف المسيحي والإسلامي لا يؤمن بالتقمص، بل بالآخرة وبالدينونة، بينما التقمص مبدأ من مبادىء التصوف الهندي - الصيني.

(٤) يقول نعيمة إن ثروة جبران كانت تقدر بثمانين أو تسعين ألف دولار قبل حادث هبوط الأسعار في البورصة - صفحة ٣٠٩ من كتابه عن جبران.

فتحفر بينه وبين الزاهدين هوّةً عميقة. الأمر الذي يبيح لنا التساؤل عما إذا كنا مصيبين في القول إن تصوف جبران هو تصوّف انتقائي، اختار ما يناسبه من أفكار المتصوفين ليُدرجه في هرم تفكيره. بل نوثر القول إن العناصر المشتركة بين جبران والمتصوفين ليست قواعد رئيسة في التصوّف، إنما هي فروع ثانوية لا تتحول إلى مبادىء صوفية إلا إذا اقترنت بالزهد، والتقشف، والعزلة التعبدية، والصلاة، الأمور التي رأينا جبران يرفضها كليةً، داعياً إلى المغامرة في الحياة، واعتبار العيش العملي وسيلةً للتأمل والصلاة. ثم إن سبينوزا اعتنق الحلولية، أفلاطون وبرغسون استلهما الكثير من الميول الصوفية، فلم يُدرج تاريخ الفكر أياً منهم في عداد المتصوّفين. الأمر الذي يوضح لنا أن جبران، الذي رفض القواعد الأساسية للتصوّف، وضع نفسه إرادياً وبشكل صريح في عداد المناهضين لكل مسلك ديني يعتزل الحياة، ويمارس الصلاة بالتسابيح الكلامية، ويدعو إلى قهر الجسد تطهيراً للنفس؛ إذاً في عداد المعارضين للمسلك التصوفي بشكل عام.

ولكنّ البذور الصوفية التي تطل علينا من حين لآخر في كتاباته، كما أسلفنا، تدفعنا إلى الإقرار بنزوع جبران العاطفي إلى بعض المناخات الروحية الشرقية، خصوصاً تلك المتمثلة في أرضه الجبلية حيث توزعت الصوامع والأديرة، وتناقل الناس جيلاً بعد جيل حكايات الأقدمين من الأجداد، الطالبين العزلة والصلاة في تلك الجرود البعيدة. وهو يميل، في هذا النزوع العاطفي، إلى الأخذ بكل ما يعيد إليه الصورة الرابضة في نفسه عن أرضه وسكان هذه الأرض. لذلك نقول إن بذوره التصوفية هي من قبيل الحنين إلى الغائبين، ومن قبيل التعلق بكلام لهؤلاء الغائبين، نساكاً في وادي قنّوبين كانوا أم حكماء مشرقيين، يحرره من قيود التعقيد المدني العائش فيه، ويعيده عبر الكلمة إلى إطاره القومي الذي عشقه، حتى بلغ عنده حبّ الارتداد إلى الشرق حدّ الهاجس المرضي.

فانطلاقاً من هذا الاعتبار لا نقول إن تصوف جبران هو تصوف انتقائي أو انتخابي، بل نقول إنه فكَّر كإنسان من عصره في سبيل إنسان عصره. فوضع له فلسفة تستبدل الهيكل الآلي الجاف للمدنية بروحية شعرية صوفية المنحى، دينامية الطموح، تتجاوز الحاضر اندفاعاً نحو حياة اجتماعية مثالية، تساعد الإنسان على تحقيق كماله الذاتي ليبلغ ألوهته الرابضة فيه. فوفَّق جبران بذلك بين عواطفه القومية المشرقية، وارتباطه بالمدنية الحديثة، جاعلاً من هذا المزيج سبيلاً لإبداع إنسانٍ جديد في حضارة جديدة. لذلك لم يستظل جزئياً في فيء الروحية الصوفية إلا وسيلةً لابطال مناحيها السلبية الانفرادية الجامدة، ولدفع الإنسان المدني نحو التفوق والغلبة. ولنقلْ فقط إنه واضع فلسفة إيمانية المنحى، حلولية النظرة، تقدمية الاتجاه، توري الزهد القديم في غياهب التاريخ، لتوقظ في الإنسانية علاقة روحية جديدة بينها وبين العالم.

الفصل الخامس
المنهجية الجبرانية

المنهجية الجبرانية

نفهم بالمنهجية الصيغة العامة التي يتوسّلها المفكر لإخراج أفكاره. ففي كل عمل إبداعي، وحتى في العمل العادي، مقاصد فكرية مجردة تحملها صيغة كلامية أو عملية، لتبرزها إلى حيّز الوجود، وتشكّل معها وحدة قيمية لا تجزؤ فيها. فكما أن المسرحية تستمد رونق نجاحها من القصة والإخراج الكلامي والمسرحي معاً، كذلك النتاج الفكري يتكوّن، في كل فروعه، من المرامي الفكرية والصيغ الإخراجية. وهذه الصيغ تعني فنّ اختيار الكلمات واستعمالها، كما تعني فنّ التطابق بين الفكرة والكلمة، وطريقة استنباط الأفكار وعرضها. والمنهجية الجبرانية تستحق دراسة خاصة، للطرافة التي تتميز بها، وللشخصية الفذّة التي تبرز في هذه الطرافة، محققة استقلال جبران الفني والفكري عن المجاري التقليدية لأدب العرب في مستهل هذا القرن.

أولى مبادىء هذه المنهجية هي **الرومنطيقية**. فالميل إلى **حياة الطبيعة** البريئة من دنس المدنية وتعقيداتها، **غذّى** عنده النزعة إلى البحث عن عري الإنسان وإصالته الجوهرية الفطرية المتحررة من الإضافات الخارجية التي أدت إلى وقوعه أسير تصارع خيره الفطري مع شرّه المكتسب. **والمزاج العاطفي** الشعري في مواجهة الحياة، الذي استمده من مزاج بيئته الفتيّة

ومن سرعة مباشرته الإنتاج الأدبي قبل إتمام دراسته، هيّأه لاجترار آلام تجاربه الخاصة، وبالتالي للانكفاء الكئيب على نفسه.

وتتحول هذه **الكآبة الشعرية**، المقرونة بالتمرّد على كل ما هو تقليدي في التعبير والفكر، إلى هوسٍ بحب الحياة الصافية من البشاعة، بحب **الجمال الفطري** العاري من مصطنعات المدنية. وهو ما نلمسه في تعلقه بكل كائن بهي، بالمرأة وبالطبيعة، كما بالكلام وبالموسيقى. حتى ليكاد هذا الشغف بالجمال أن يتحول عنده إلى عقدة ممضّة تتحلق حولها مختلف تصوراته الفكرية عن الوجود. ألم يقل في البدائع والطرائف «الجمال هو مظهر الجوهر في الأشياء»؟ لقد قال أكثر من ذلك حتى بلغ به الهوس الجمالي حدّ المعادلة بين الجمال والكمال، فصار الله عنده قمة تطور الكون كمالاً وجمالاً. وتحولت فلسفته إلى رؤيا فنية تنشد جمال الكمال وكمال الجمال على حدّ سواء.

هذه المنطلقات الرومنطيقية، أي حبّه للطبيعة وللفطرة وللسلوك العاطفي وللجمال، ولّدت عند جبران ميلاً إلى **الأسلوب الايحائي** الذي يعتمد الرمز، ونفوراً من الأسلوب التحليلي الذي يعتمد بساطة الإيضاح في العرض والاستنتاج. والرمز الكلامي يكاد يشكّل عنده وسيلة رئيسة للبوح فنيّاً عن أفكارٍ فلسفية، حتى ليستحق بحثاً مستفيضاً قائماً بذاته. إلا أننا نكتفي هنا بالقول إن ميله هذا إلى **الرموز** يعود إلى مزاجه الفنّي، لأن اغتراب الفنان عن المجاري العادية للحياة يدفعه إلى تلمّس الأشياء من بعيد تمرداً على هذه الأشياء ونشداناً للمجهول، كما يعود أيضاً إلى جذوره المشرقية حيث كان للغة الرموز مكانة لدى الكثيرين من المفكرين ذوي الميول الصوفية الإشراقية. **فابن سينا** في أقصوصته «سلامان وإبسال»، **وشهاب الدين السهروردي** في «حكمة الإشراق» و«قصة الغربة الغربية»، وغيرهما من المنتمين إلى بعض الاتجاهات الباطنية، استعملوا الرموز الكلامية للدلالة على أفكار إصلاحية أو غيبية ماورائية. والفكر

الشرقي الديني يميل على العموم إلى هذا النوع من التعابير الإيحائية. ولنا في بعض فصول **التوراة** وبخاصة نشيد الأناشيد، وفي أمثلة **الانجيل**، فضلاً عن تصوّرات الزرادشتية والمانوية والمزدكية، شواهد واضحة على استغراق الخيال الشرقي في التلميحات والإشارات الكلامية الرامزة إلى أفكار خلقية أو ماورائية، بعيداً عن التحليل العلمي الهادىء. وجبران المولع كما أسلفنا بجذوره المشرقية، كانت أصداء هذه الجذور تتردد في خياله، فتقود فكره وقلمه في مجاري الأسلوب الإيحائي والكلام الرمزي. لذلك ينبغي على الراغب في فهم أبعاد تفكيره أن يحاول تفسير رموزه. فالنار الخالدة مثلاً تعني عنده الحب الأزلي، والجنون التحرّر من قيود الزمان، والكآبة نزعة تجاوز الذات نحو التفوق، والجسم العاري الخيرّ الحقيقي الفطري؛ إلى ما هنالك من تعابير تضفي مسحة من التخيّل الجميل على ذهن قارئه، لكنها تلقيه في شباك معقدة من مصاعب التفسير، إذا شاء تجاوز الأفكار المباشرة والقريبة لمقاصده، استنباشاً لمراميه الفلسفية البعيدة. فالإيحاء في الكتابة الجبرانية قاعدة فنيّة وفكرية رئيسة. وهي صفة ملازمة لأنَفِه من التفكير الموضوعي الجاف، وإكبابه على ذاته، ينظر من خلالها إلى الوجود، ليصير هذا الوجود كما تتصوره ذاته وتود أن يكون، لا كما هو كائن. الأمر الذي يجعل القارىء يُحس بأن جبران **مشكلة، قضية متأزمة**، عليه أن يحلّ ألغازها بخصب خياله وجهده العصبي. على أن يشوب هذين الخيال والجهد تمرّدٌ يحاكي تمرّد جبران، ليكون هذا المسلك من قبل القارىء نوعاً من «**الجبرنة**» أي من النفاذ الوجداني إلى وجدان جبران. لذلك جاء تحليلنا لنفسيته ولوجاً إلى حرم رموزه وإيحاءاته وأبعاد «قضيته المتأزمة».

ويمكننا أيضاً اعتبار ميله إلى الايحاء الرمزي في كتاباته رشْحاً طبيعياً لميله المزاجي الفطري إلى **الايقاع الموسيقي**. فكتيّبه «الموسيقى» الذي استهلّ به نشاطه الأدبي، وصوت الناي الذي يردده كلازمة في

« المواكب »، وتفنّنه في استعمال الكلمات ذوات الجرس اللطيف، تدل كلها على هيمنة جو اللحن والجرس الصوتي على وجدانه [١]. فيضطر القارىء للاستناد إلى خياله وعاطفته وحدسه ليفهم مرامي إيقاعاته الكلامية، تماماً كما ينبغي على سامع الموسيقى أن يحاول إدراك مغزى الإيقاع بخياله وعاطفته وحدسه، بدون أن يكون لهذه الألحان تعابيرها الواضحة عما سعى الموسيقي الفنان إلى تبيانه. فكل ما كتبه جبران كان، إلى حد كبير، تعبيراً مرئياً عن السمفونية التي شاء خياله البكر أن يضعها عبر عوده [٢]، ورسالته عن الموسيقى، ونايه، وعبر تكراره الكلام عن صفير الرياح، وجنون العواصف، وهدير الأمواج. والسمفونية الموسيقية في مستواها الفنّي الأصيل، التي تصوّر بإيقاعاتها ألواناً عميقة البعد من حياة البشر، إنما تترك ظواهر الواقع لتغوص في ما وراء الظاهر البسيط، حيث لا مرئيات ولا منطق، فتتلمس معضلات إنسانية كبيرة بالبصيرة والحدس والظن [٣]. فيكون كل لحن فيها طنيناً ايحائياً لقضية إنسانية غريبة عن عالم المظاهر والمقاييس المادية، أي مدخلاً إلى **السريالية** حيث تحل البصيرة محل البصر، والحدس محل اللمس، والظن محل اليقين. وجبران، الذي كان **بصرياً** إلى حد كبير في رسومه، كان **صوتياً** إلى حد عجيب في كلماته الموسيقية ذوات اللحن والجرس، وفي عشقه للإيقاع الجميل عبر الأشياء الطبيعية والبوح الكتابي. وقد يكون مؤسس السريالية في ثقافتنا العربية المعاصرة، فكراً فلسفياً وأسلوباً كتابياً وفناً تصويرياً. إنه فنان بروحه ولحمه وعظمه. فمن الطبيعي أن يتخطى بإخراجه الأدبي عالم البصر واللمس واليقين، ليلج

---

(١) يتوقع جبران زوال اللغة الفصحى وحلول اللهجات العامية مكانها استناداً الى سنّة التطور في اختيار الشعوب للتعبير الأقرب الى مراميها (البدائع والطرائف ـ ص ٥٥٧)

(٢) كان يحتفظ بعود لأخيه بطرس ويبكي كلما وقّع عليه.

(٣) موسيقى الطرب تستفز اللذة الحسية العصبية في الانسان. ولا تتجه إلى مسائله الكبرى كما هي الحال في الموسيقى السمفونية حيث تطرح بعض قضايا الانسان بهيكلية ايقاعية، كما فعل بيتهوفن مثلاً في السمفونية الخامسة وصوّر صراع الإنسان مع القدر.

في طموحه الفكري عالم البصيرة والحدس والظن. فيبدو أدبه فلسفةً ترفض مقاييس الواقع الظاهر، وتعتنق الرؤيا الحدسية منهجا. لذلك خرج على التقليد المتبع في عالم الفكر القائل بوجوب اعتماد بساطة الوضوح، والاستناد إلى المنطق التحليلي في اثبات صحة الأفكار، ثم تطبيق قاعدتي الاستقراء والقياس بالانتقال من التجربة إلى خلاصتها أو من المقدمات إلى النتائج. واعتمد أسلوب الفنان الذي يفكّر بريشته، وبلحنه، مشرعاً أبواب أدبه لشتّى أنواع التخمين والتفسير.

هذه المنهجية المتمرّدة على كل نهج تقليدي في الفكر الفلسفي عرفها بعض المفكرين قبله. **فسورين كيركغارد** يرفض الوضوح الذي يبوح بكل الخفايا كأنما الحقيقة قد انتهت، كما يتمرد على المذاهب الفلسفية التي تقولب العقل في نظرات محددة ونهائية[1]. وجبران يرفض مثله هذا التمذهب المصطنع الذي يبعد الإنسان عن الحقيقة: «كثير من المذاهب كزجاج النافذة نرى الحقيقة من خلالها ولكنها تفصلنا عن الحقيقة»[2]، مؤمناً بالتطور البطيء للعقل البشري في صعوده من كثافة الجهل والعبودية، إلى شفافية المعرفة والحرية. فطبيعي إذاً ألا يدعي الفهم الكامل للحياة، وأن يأبى فرض أفكاره على الناس، وهو العالم أن الأفكار اليقينية ليست بمتناول الانسان الذي لم ينه بعد المراحل السبع لتطوره التقمصي ليبلغ الكمال. ويكون أسلوب الإيحاء الذي اعتمده معبّراً عن نزعاته الفنيّة الفطرية، ومعبّراً عن قصوره وقصور الإنسانية عامةً عن بلوغ الكمال الذي يلمس الحقائق الأزلية عند حصول الذوبان النرڤاني. إنه مع البشرية في الخطوات الأولى نحو الفهم الكلي، فلا يُرجى منه، إذا شاء البقاء منطقياً مع نفسه، أن يحكي عن يقين لم يبلغه بعد. ويجب ألاّ يغرب عن بالنا أن الأسلوب الكتابي هو غالباً، عند الأديب الفذّ، صورة مرئية صادقة في

(١) كتاب اليأس لسورين كيركغارد، ومقدمته بقلم جان كاتو.

(٢) رمل وزبد ـ ص ١٦٠ من المجموعة المعرّبة.

اختيار الكلمات وتركيب الجمل وطريقة عرض الأفكار، عن نفسيته ومفاهيمه للحياة.

لذلك ابتعد الأسلوب الجبراني عن التحليل الواقعي لتفاصيل الحياة مقتصراً على النظرات العامة الفجائية الاستنتاج والموعظية الإداء، انعكاساً عفوياً لتمرده على الواقع، ولعنفوانه في الميل إلى الإرشاد، ولرفضه المزاجي الفصل بين ذكائه المؤهل لإدراك الوقائع وتحليلها وبين ذاتيته العاطفية الفردية. فخضع عقله لباطنه النفسي، لتكون لنا هذه المنهجية الطريفة الحاملة إلينا ألواناً من الفلسفة والشعر والموسيقى، في أبعادها الفكرية، ومناجاتها العاطفية، وإيقاعاتها الصوتية.

لكننا لا نعني بسيطرة ذاتيته على تفكيره عزلته عن الحياة بما فيها من مآسي وأفراح، وبشاعات وجمالات. فهو يراقب العالم الخارجي في الكثير من تفاصيله، عبر هذه الذات، وبقدرٍ من الذكاء خارق يؤهله لأن يفهم أبعد المعاني لأدق الحوادث، بمخيلةٍ خصبة ونباهة مثيرة للاعجاب. حتى لتبدو ملاحظاته واشاراته المقتضبة غريبة عليك، تقفز إلى وعيك قفزاً، كأنها منتشلة من ظلمة حالكة لم يدر في خلدك أنها موجودة فيها. وغالبية هذه الملاحظات والإشارات التفسيرية لحوادث الحياة تتحلق حول محور عاطفي رئيس، هو محبة جبران للناس المساكين الضعفاء، ودعوته لتمجيد جوهرية الحياة عزوفاً عن مظاهرها. فيوقظ في نفس قارئه طاقة مكبوتة من مشاعر الحنان والحب والعطف، تجعله يتعلق به، يحبّه، يتمرد معه، ويحلم مثله بالغد الأفضل، كأنما الذي يحكيه جبران هو لسان حاله، ولسان حال كل الإنسانية في توقها إلى هذا الغد الأفضل. لذلك يندر في اعتقادنا أن يحب قارىء شخصيةَ الأديب الذي يقرأ قدر ما تستثير كتابات هذا المفكر من مشاعر الحب نحوه أولاً، ونحو من يرغب هو في أن نحبه. والمحبة ليست وليدة التحليل المنطقي قدر ما هي نتيجة براعة إيحائية في استثارة العواطف الخفية في قلب الإنسان. لذلك لم ينصرف

جبران إلى هذا التحليل، ونجح أكثر من أي مفكر آخر باستثارة هذه العواطف فينا، فحقق بالكلام الشاعري، والعظة الإرشادية، والمثل الطريف، ما عجز ويعجز عنه أتباع المنطق الجدلي، والبحث العلمي الجاف. ونحن الذين أثار فيهم جبران هذه العواطف نشهد اليوم، وسنشهد كل يوم، أنه كان على حق عندما قال: «ليس من يكتب بالحبر كمن يكتب بدم القلب»[1]، ودعانا من حيث لا يدري لأن نقوّم منهجيته بمنظار الإعجاب، وندعو إليها، في عالمٍ أتعب جفافُه العلمي عقل الإنسان، وأفرغت قساوته قلب هذا الإنسان من عواطف البراءة والفطرة والمحبة.

* * *

ويبدو لنا أنه اختار منهجيته هذه بملء إرادته، لأنه أثبت في بعض كتاباته كمقال «مستقبل اللغة العربية» (البدائع والطرائف) قدرته على استعمال الأسلوب التحليلي الهادىء. وقد صدف عنه لأنه يعلم أن الرؤيا الفلسفية التي يدعو إليها قد لا تكون صورة واقعية عن حقيقة الوجود. لذلك لم يحاول فرض أفكاره بالأسلوب التقليدي، الذي يبدو واثقاً من استنتاجاته بالبراهين التي يعرضها. فأبقى مذهبه في غيبوبة تجعل القارىء يقف من أفكاره وقفة التأمل والحيرة والتخمين، مدفوعاً بسحر التصوّر الحر الذي يضفيه جبران على العقل، إلى تكوين مذهبه الفلسفي بنفسه، بعذاب باطن مؤلم يبقيه أسير التساؤل الدائم عما إذا كان الذي فهمه من جبران هو فعلاً ما شاء جبران أن يقوله. وهو في كل هذا التساؤل والألم يستشعر لذة فائقة في الاستمتاع بكلام شعري يعرض أفكاراً فلسفية تنفذ إلى القلب وإلى العقل معاً، وهو أمرٌ ليس مألوفاً في الفكر الفلسفي.

وينبغي ألا ننسى أخيراً أن فكر جبران خليل جبران لم يطمح لتفسير الوجود بمعزل عن الإنسان الحي، وكما هو كائن. بل سعى إلى الحديث عن

(١) العواصف ـ ص ٤٢٥ من المجموعة.

الإنسان في هذا الوجود، وكيف يجب أن يكون. فلم يهتم بالتالي بالتصورات الفلسفية الكمالية على غرار بعض الفلسفات الأوروبية المغالية في التجريد وفي البعد عن الحياة. فالمعرفة عنده وسيلة للتكامل الخلقي الإنساني، وليست معرفة مجردة عن حاجات الانسان. إنه يريد أن يقوده في طريق التكامل ليبلغ سدته المرتجاة أي كماله وألوهته. ولأن الفلسفة الخلقية تنصبُّ بكليتها على حرية الانسان في مسلكه ومعرفته وطموحه، لذلك احترم الفكر الجبراني هذا القطب المحوري للخلق الإنساني، فبقيت أبعاده الفلسفية ملكاً لحرية التصور عند القارىء، كي يبذل الجهد الذي يساعده على تحرير نفسه من الجهل ومن النواقص الخلقية. وهو يعلم أن ما قاله جبران مدى حياته لم يعبّر عن ضخامة مشاعره النفسية وأبعاده الفكرية. **فحكى لنا لنفهم بعض الشيء، ولم يحك لنفسه لأنه يعرف أن ما يقوله لا يعبّر فيه عن كل شيء.**

ولعلّ أصلح تحديد لمنهجيته الفكرية هو قولنا إن الرجل لم يلتزم بالتعريف التقليدي للفلسفة على أنها «محبة الحكمة»، بل ناضل في سبيل الإنسان معتبراً «حكمة المحبة» أصدق تعريف للتطلع الفلسفي، فاتخذه قاعدةً محورية لأدبه وفنه.

الفصل السادس

مصادر الفكر الجبراني وإشعاعه

مصادر الفكر الجبراني وإشعاعه

١ ـ مصادره

يستحيل على العقل أن ينفذ إلى أسرار الوجود باعتماده الرفض الكلي لمجمل ما أبدعه الفكر البشري عبر الزمن. فهو يحتضن تراثاً من المفاهيم والقيم والمعلومات ما فتئ الصبر الإنساني ينحته عبر صراعه الطويل منذ يقظة الحياة الآدمية. إن البدء من لا شيء (ex - nihilo) في الحياة أمر مستحيل، فكيف في حقل البحث عن المعرفة؟ لذلك يفترض بكل طامح للمعرفة أن يتكىء على السالفين، فينسج قماشة إبداعه الخاص بالكثير من الخيوط المحاكة على نول الذين سبقوه في حقل نشاطه. هكذا يُنظر إلى كل عالم وفيلسوف، وهكذا نظر الباحثون إلى جبران. فكانت لهم معه جولات من التنقيب والغربلة، فأصابوا في بعض أحكامهم وأخطأوا في البعض الآخر.

وأكثر هذه التهم الخاطئة رواجاً بين الناس ما أورده **ميخائيل نعيمه** في كتابه عن جبران[1]، إذ اعتبره مقلّداً ومكملاً لكتاب نيتشه «هكذا تكلم زرادشت». وقد انتشرت هذه التهمة بين الأدباء والباحثين، وبخاصة لدى

(١) جبران خليل جبران لميخائيل نعيمه ـ ص٢٤٢ وما بعدها.

بعض أساتذة الأدب، انتشاراً جعلها حجة حاضرة على اللسان كلما دعت الحاجة إلى الحكم على جبران.

يجدر بنا، بادىء ذي بدء، أن نستعرض فلسفة نيتشه لتتضح لنا في سياق العرض الفوارق الكبيرة بين المذهبين، بعد أن تم لنا العرض التفصيلي لفلسفة جبران الاجتماعية والماورائية.

يقول **ف. نيتشه**[1] إن هدف الإنسان من وجوده هو، في الدرجة الأولى، تحقيق كيانه الفردي كسيّد على الكون. وهذه السيادة البشرية تنقض استسلامية **شوبنهور** القائلة إن الوجود هو عبارة عن كمون إرادة خفية عمياء في الكون، مستقلة عن إرادة البشر، تحقق ذاتها عبر الكائنات الإنسانية المعتبرة «وسائل» لتحقيق هذه الذات. هذه الاستسلامية الإنسانية لمشيئة القدر الخفي يرفضها نيتشه لأنها دلالة ضعف وانهيار إرادي أمام الوجود، ويستبدلها بإرادة الإنسان الفرد القادر، بإدراكه الواعي لنفسه ولقوته، على تحقيق ذاته بذاته. وقد عرفنا سابقاً (قسم الحلولية) أن جبران لا يؤمن باستقلال الارادة الإنسانية عن العالم وبمقدرتها الفردية على صياغة عالم جديد أو كيان متفوق خاص بها، لأنها عنصر دينامي في الوحدة الكونية، تبحث عن تكاملها بوحي من الروح الكلي العاصف في الكون عبر المسيح وأمثاله من المتفوقين. فينفي بذلك استسلامية شوبنهور كما يعارض فردية نيتشه.

ثم يجعل نيتشه وعي الإنسان لقوته مصدراً لتنصُّله من مجمل الصفات المدعوّة صفات إنسانية، كالمحبة والعطف والرحمة والتسامح... الخ معتبراً إياها نواقص تلازم الضعفاء والمساكين الذين تنقصهم الشجاعة لإبراز قوتهم ومقدرتهم على التغلب. فالمساكين والضعفاء يجب أن يسحقهم

---

(١) اعتمدنا كتاب Histoire de la pensée - J. Chevalier لعرض أفكار نيتشه.
V. 4 - p: 134 - 147

الأقوياء الذين وحدهم يستحقون البقاء كي يسودوا على هذا الكون. هذه الآراء تناقض بشكل صارخ نظرة جبران القائلة (الفصلان الثالث والرابع) إن قوة الإنسان الحقيقية تكمن في تسلّطه على نفسه لا على الآخرين، وفي تنصّله من أهوائه كالأنانية والبغض والظلم... الخ لبلوغ ذروة الكمال وهي المحبة. كما إن عطفه على المساكين والضعفاء من بني البشر يجعل منه داعياً عنيداً إلى المساواة بين الناس، واعتبار من يتحلى بصفات المحبة والرحمة والتسامح مثالاً لبني جنسه على غرار «المصطفى» في النبي و «آمنة العلوية» في إرم ذات العماد، وغيرهما...

أما الله فقد مات برأي نيتشه وسيحل محله الإنسان المتفوق الإله، الذي سيقدر، بعد تكرار نهوضه من الموت، على التحكم بعالمنا كي يخلق عالماً جديداً من الجنس الجرماني المتفوق. ويقول جبران إن الله يوحّد عناصر الكون، وينفخ فيها ريح الاندفاع نحو التكامل. فهو بالتالي رمز البقاء الأبدي للإنسان الذي، بتقمصه سبع حيوات متتالية، يبلغ كماله الذاتي، فيندمج إذ ذاك بالروح الكلي ويكون بقاؤه أبدياً. فلا عالم أرضي يتحكم به، ولا جنس يتفوق على آخر، ولا إله مات، ولا عودة دائمة لا انتهاء لها إلى الأرض على حد اعتقاد نيتشه الذي كما يقول جاك شفالييه[1] آمن بعودة الإنسان الدائمة إلى الأرض كي لا يضطر إلى الإيمان بسيادة قوة إلهية غير إنسانية على العالم. وهو ما يتنافى ومعتقد جبران، لأن عملية الدوران أو العودة التقمصية إلى الأرض بالنسبة إليه ناتجة عن الإيمان بإله حالّ في الكون نتكامل فيه عبر الدوران.

هذه الفوارق بين الإثنين تتحول إلى تنافر شديد، عندما نقارن بين نظرتيهما إلى المسيح. فنيتشه يتهم الإنسانية بالعبودية لأربعة يهودٍ هم يسوع وأمه مريم وتلميذاه بطرس وبولس[2]، معتبراً هذه العبودية المبطنة بالإيمان

---

(١) المصدر نفسه ص ١٤٥

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٥.

خضوعاً ذليلاً لإنسان ضعيف جبان قتله الجلادون هو المسيح. بينما يطلع علينا جبران في «يسوع ابن الإنسان» بأروع ما خطه قلمه جمالاً أدبياً وطرافة فكرية، معتبراً تواضع المسيح وتسامحه ثم قبوله بالموت أعظمَ جبروت نفسي أخلاقي عرفه تاريخ البشر. إنه العاصفة الروحية التي أطلقها الروح الكلي لقيادة بني البشر إلى كمالهم المنتظر. كما إنه ممثل لجوهر الإنسانية في تكاملها التصاعدي، المتخطي لتخوم العرقية. بينما تشكّل هوية المسيح اليهودية حجةً لكراهيته ونبذه من قبل نيتشه، كأنه بذلك يمهّد للعنصرية الألمانية في تعاليها المرضي على سائر أجناس البشر، وبخاصة كراهيتها لليهود.

إن تعارضاً مثل الذي رأيناه بين مفكرين يمحو كل قيمة لأي تقريب مصطنع بينهما، كقول البعض مثلاً إن دعوة التحرر وتهديم القيم، وفكرة الشر الراسخة في البشر، وانتفاض الإنسان المتفوق القريب من الألوهة، وطلب المعرفة في العزلة... الخ هي مبادىء مشتركة بين المفكرين، ودلائل على تأثر جبران بنيتشه[1]. وهو ما يتنافى، برأينا، وحقيقة الرؤيا الجبرانية وأصولها التاريخية. فدعوة التحرر لم تقتصر على نيتشه بين من سبق جبران[2]، وتهديم لوح القيم كان وسيلة عند جبران لوضع قيم كمالية جديدة، لإنسان جـديد، قاعدتها المحبة، بينما اعتبر نيتشه هدم القيم غايةً في ذاته كي لا يسود محلها سوى مبدأ القوة. أما فكرة الشرّ الراسخة في البشر، فقد عرفنا (الفصل الرابع) أنها إشارة من جبران إلى تمزق الوحدة الإنسانية التي لم تعي حقيقتها بعد، لأن الشرّ كمبدأ مستقل غير موجود في الكون، إنه انتقاص من الخير لا أكثر ولا أقلّ (قسم الحرّية). أما

---

(١) انطون غطاس كرم ـ محاضرات في جبران خليل جبران ـ ١٩٦٤ ـ ص١٢٦.

(٢) أمثال أفلاطون في الجمهورية، والغزالي في المنقذ من الضلال، وديكارت في خطاب المنهج، وروسّو في العقد الاجتماعي. كما لا ننسى موجة التحرر التي اجتاحت أوروبا في القرنين الثامن والتاسع عشر خلاصاً من القيم التقليدية.

بشأن فكرة طلب المعرفة بالعزلة الواردة عند الاثنين، فإننا نسأل: ألم يستمد نيتشه نفسه هذه الفكرة من مفكرين سابقين؟ **بوذا** قال بها[1]، **وأبيقور** نادى بالعزلة الحكيمة، **وسقراط** أعلن مرارة الحكيم من ظلم الناس ذوي المفاهيم الخاطئة له واضطراره للبحث عن الحقيقة منفرداً عنهم، ثم **المتصوفة** العرب على العموم آمنوا، على غرار **الغزالي** في المنقذ من الضلال **وابن طفيل** في حي بن يقظان، بالعزلة التأملية المؤدية إلى المعرفة الإشراقية. وأخيراً **جان جاك روسّو** في «أحلام متنزّه مستوحش» حيث يتغنّى في نشيد طويل بقدرة ابن الطبيعة المنعزل عن المجتمع على إدراك الكثير من أسرار الوجود، كما استطاع «إميل» بطل كتابه التربوي الشهير... إلخ. أما الغرابة ففي القول إن إنسان نيتشه المتألّه هو مصدر لفكرة الألوهة الإنسانية عند جبران. وقد بيّنا سابقاً أن ألوهة نيتشه ضرب من سطوة القوي المتفوّق على الكون، وأنها عند جبران نوع من المشاركة في الكمال بين الإنسان، المتطوّر خلقاً وإدراكاً عبر التقمص، والروح الكلي الباعث التوق إلى الكمال في الوجود. فضلاً عن أن جدلية تجسّد الله إنساناً في المسيحية ثم تغلّبه على الناس وعلى ذاته المتألمة بالصلب، يمكن تأويلها بأنها إعلان لألوهية ممكنة لدى ابن الإنسان بالشكل الذي رآها فيه جبران، ونظر من خلاله إلى يسوع الذي صار مسيحاً. أما ما عُرف بعدئذٍ، لدى بعض الفرق الباطنية في الإسلام، حول الإمام المنتظر الذي يجسّد إرادة الله على الأرض، وهي الفكرة التي تطورت عند ابن عربي فصارت دعوةً إلى الإنسان الكامل الذي يعكس الذات الإلهية بصورة إنسانية، فيمكننا اعتباره توطئةً واضحة المعالم لما سيتحوّل عند جبران إلى إنسان إلهي الكمال، مزروعة بذوره بشكل توق إلى هذا التسامي في فطرة كل كائن بشري.

يتبيّن لنا إذاً أن الأصول التاريخية لبعض أفكار جبران لا تعود إلى

(١) دائرة المعارف الفرنسية ـ الجزء الثالث ـ كلمة البوذية.

نيتشه، بل إلى مفكرين قدامى وإلى تيارات فلسفية عرفتها الحضارات القديمة، من الشرق الأقصى إلى الإغريق فالعصور الإسلامية في القرون الوسطى، فضلاً عن الفارق الكبير بين ما يدعو إليه فريدريك نيتشه وما يؤمن به جبران. حتى ليبدو لنا أن جبران تعمّد معارضة الفكر النيتشوي، على غرار معارضة الشاعر العربي لشاعر آخر في إحدى قصائده، فيستعمل قافية القصيدة ووزنها لينظم أخرى باستنتاجات فكرية مناقضة للأولى، بالرغم من وحدة الشكل بينهما. وجبران استعمل بعض الشكليات النيتشوية كأسلوب الوعظ، ولغة الحكمة، والتمرد، وجعل المصطفى في النبي على أهبة الاستعداد لمغادرة المدينة كما كان مزمعاً أن يفعل زرادشت، وطالباً العودة إلى جزيرته كما كان يتمنّى زرادشت، فضلاً عن كونه نبياً كما هو زرادشت أيضاً... الخ. استعمل جبران كل هذه الشكليات لينظم قصيدته الفكرية المعارضة لمبادىء نيتشه، فشاركه في الوزن والقافية لينقضه في الجوهر الفكري. وقد اعترف م. **نعيمه** بذلك إذ قال « فكأنّ جبران الذي تخلّص من سطوة أفكار نيتشه لم يتخلّص من سطوة أساليبه البيانيّة والفنيّة »[1]. ثم عاد فاتهمه بالنظر إلى كتاب « هكذا تكلم زرادشت » كأعظم ما عرفته العصور[2]، وبالسير في ركابه بمجمل المبادىء الفكرية، التي رأينا اختلافها الجوهري حولها وتقاربها بالشكليات الظاهرة فقط. علماً بأن جبران بدأ بقراءة مؤلفات نيتشه بعد مغادرته بوسطن إلى نيويورك عام ١٩١٢ حسب قول نعيمه نفسه[3]، أي بعد وضعه الموسيقى وعرائس المروج والأرواح المتمرّدة ثم الأجنحة المتكسرة، الكتب التي أورد فيها مرات عدة الكثير من الاتجاهات الفكرية المشتركة بينه وبين نيتشه، كالتمرّد على المجتمع وقيمه وشرائعه، واتباع أسلوب الوعظ، والنزعة إلى عزلة الحكيم مرشد الناس إلى الحقيقة، ونشدان الحرية والعظمة (يوحنا المجنون أو خليل الكافر)...

(١) جبران خليل جبران - ص٢٤٣

(٢) مقدمة المجموعة العربية - ص٢٥ - ٢٦.

(١) ص١٤٠ و١٥١ من كتابه عن جبران.

الخ. وهو ما يوضح استقلال جبران في فكره وأسلوبه ومنهجيته عامةً، وما يدل على أن إعجابه بنيتشه أو قرابته معه لست سوى لقاء بين نفسيتين متشابهتين مزاجاً، متباينتين فلسفةً[1].

سبق لنا أن تحدثنا عن العلاقة بين جبران ووليم بلايك (قسم التقمص)، وملنا إلى الاعتقاد بأن القرابة التي نجدها بينهما قد لا تكون تأثراً من جبران بالشاعر الانكليزي قدر ما هي صلة أقامتها بين الاثنين الحضارة الآسيوية الهندية الصينية. ونعود هنا فنكرر هذا الحكم مستندين في ذلك إلى حجة تاريخية اعتمدنا عليها في مقارنتنا بين جبران ونيتشه، وهي أن جبران لم يتعرّف إلى نتاج وليم **بلايك** إلا أثناء إقامته في باريس[2]، أي بعد وضعه كتبه الموسيقى، عرائس المروج، الأرواح المتمردة، التي بذر فيها مختلف القواعد الفكرية لمذهبه، والتي شكلت أسس كتبه الموضوعة بعد رحلته إلى باريس ومطالعته لبلايك. لكننا لا ننفي استيحاء جبران لبعض الرؤى البلايكية، كأنه وجد فيها ما كان مزمعاً أن يفعله بنفسه. فسهّل عليه بلايك تصوُّر ما يريد، وتجسيد هذه الرؤى بإخراج فني يريحه من عقدة «الكلمة» التي عاش حياته ليقولها، وعانى الكثير من مرارة غيبوبتها في أغواره النفسية[3].

---

(١) أورد جان كميد (مجلة الرسالة - عدد خاص بجبران - نوار ١٩٥٦) اثباتات أخرى لتأكيد التباعد الفكري بينهما.

(٢) م. نعيمه ص ١٢١.

(٣) ولا ضير على الفيلسوف إن هو تأثر ببعض استنتاجات سابقيه، لأن الفلسفة هي عملية «غزو دائم» لحقيقة سرابية تهرب أمام الإنسان، فيستعمل الباحث عنها نتائج أبحاث سواه كوسائل للقفز إلى استنتاجات جديدة. فأفلاطون تأثر بروحانية فيثاغوروس، وواقعية أرسطو مستندة إلى مثالية أفلاطون، وتسامي أفلوطين متأثر بالتسامي الأفلاطوني، وتوما الأكويني مجدد لفلسفة أرسطو، وهيغل مطوّر لديالكتيكية هيراقليط، وجان بول سارتر استعار الكثير من أفكار هيدجر. وهو ما يدل على أن الفلسفة هي سلسلة متواصلة الحلقات لا تقطّع فيها، ولا إبداع من لا شيء.

ونظل في النهاية على اعتقادنا السابق بأن المصدر الكبير للأفكار الجبرانية كان الحضارة الهندية الصينية، لميوله الهندية الصريحة، التي غالباً ما عبّر عنها وسبق لنا أن فصّلناها في قسم التقمص؛ والعائدة أصلاً لسكناه في الحي الصيني من بوسطن كما ذكرنا. بالإضافة إلى التشابه الروحي والفكري بينه وبين أعظم شاعر هندي حديث هو **رابندرانات طاغور** (١٨٦١ - ١٩٤١). يؤمن طاغور، على غرار جبران، بأن الوحدة الإلهية اللامتناهية تنتظم تعدد عناصر العالم، فتكون هذه العناصر لامتناهيةً كالألوهة. وكجبران، وفي أكثر ما يكون من الشبه، يقول إن الإنسان يبحث عن وحدته الذاتية، أو وحدة «أناه»، في فرح الحب الذي يعتبره قمة الكمال وذروة الاتحاد بالطبيعة وبالله، وبالتالي آخر مطمح للإنسان. ومثل جبران، في المرحلة الأخيرة من تفكيره الإنساني أي في «النبي» و «حديقة النبي»، يدعو طاغور إلى التحرر من العنصرية القومية، وإلى الإيمان بالإنسانية الشاملة الواحدة وطناً للإنسان. أما نقطة الخلاف بينهما فهي محاربة طاغور للأنانية البشرية التي يغذّيها العمل والطموح في الحياة الدنيا، ويدعو إلى التحرر منها بالزهد والحرمان والتقشف، وهو ما لا يدعو إليه جبران (قسم التصوف) معتبراً الزهد والتقشف هرباً من الحياة وسلبيةً في الوجود، فضلاً عن الكثير من التفاصيل الفلسفية الخاصة بجبران والتي لا نرى لها أثراً في أدب طاغور.

ويمكننا، إذا شئنا الغلوّ في تحرّي مصادر الفكر الجبراني، أن نتكلم مجدداً عن **سينوزا** الهولندي الذي أتى جبران على ذكره وراودته فكرة وضع كتاب عنه كما يقول نعيمه، وهو الذي أوردنا مقارنة مقتضبة بين حلوليته الإلهية وحلولية جبران الإنسانية، معتبرين أفكاره أحد روافد الفلسفة الجبرانية.

مضيفين إلى ذلك أثراً واضحاً للكاتب **هوثرن** في روايته الشهيرة **«الحرف القرمزي»**. فقد تأثر جبران، على ما بدا لنا، ببعض المناحي

الخلقية العائدة الى مشاعر الإثم، والمأساوية العائدة للموقف من الفاجعة، فضلاً عن الاستغراق في حب الطبيعة. وهي المسائل البارزة في تلك الرواية، والمشابهة في كثير من نواحيها للمواقف الجبراينة.

أما **أمين الريحاني** فلا يخالجنا شك بأن جبران تأثر بتمرده على مجتمع بلاده وبثورته على الشرائع والسنن المنحرفة السائدة يومذاك، وبالأخص الشرائع الدينية ورجال الدين (كتاباه المكاري والكاهن والريحانيات). علماً بأن الريحاني فجّر تمرده ذاك قبل جبران، سابقاً إياه ببضع سنوات في إعلان رفض الإنسان اللبناني لمجمل التقاليد والمفاهيم الخلقية والدينية والاجتماعية المتبعة في ذلك الحين. ويعتبر الريحاني بحق أحد روّاد الأدب التمردي في الفكر العربي الحديث بعد فرح أنطون وشبلي الشميّل.

غير أننا نجد في **الانجيل** أصدق مرجع يمكننا الجزم بأنه شكل المنبع الأساسي ليقظة الوعي الفلسفي عند جبران. فقد ركز مفكرنا إطلالاته الأدبية الأولى على تعنيف الذين لا يفهمون رسالة المسيح، فيحرّفون أقوال الإنجيل مستغلّينه لمصالحهم الشخصية، وعلى التلميح إلى أن يوحنا المجنون، الممثل الواضح لشخصية جبران، قد قرأ الإنجيل بنفسه خفية، وأنه استناداً إلى هذه القراءة يتمرّد على رجال الكنيسة ويدعو إلى فهمٍ جديد واعٍ لكتاب يسوع. كما إننا نلحظ تأثيراً ظاهرياً مباشراً للإنجيل عليه لاستعماله بعض الشكليات البيانية الخاصة به، كأسلوب الوعظ والإرشاد، واعتماد طريقة المثل الصغير الذي يورد حكاية بسيطة مقتضبة تدور حول فكرة فلسفية أو خلقية متعلقة بالواقع الإنساني أو بمصيره على غرار أمثال المسيح وحكاياته، وإيراده كلمات أو عبارات خاصة بيسوع، كقوله في الأرواح المتمردة: «البيت الذي ينقسم على ذاته يخرب»[1]، و «كالمرائين الذين يكرزون بالفضيلة ولا يفعلون غير الشر»[2]... وكثير غيرها، أو تسميته

(١) ص ١٦٠ من المجموعة (قصة خليل الكافر).

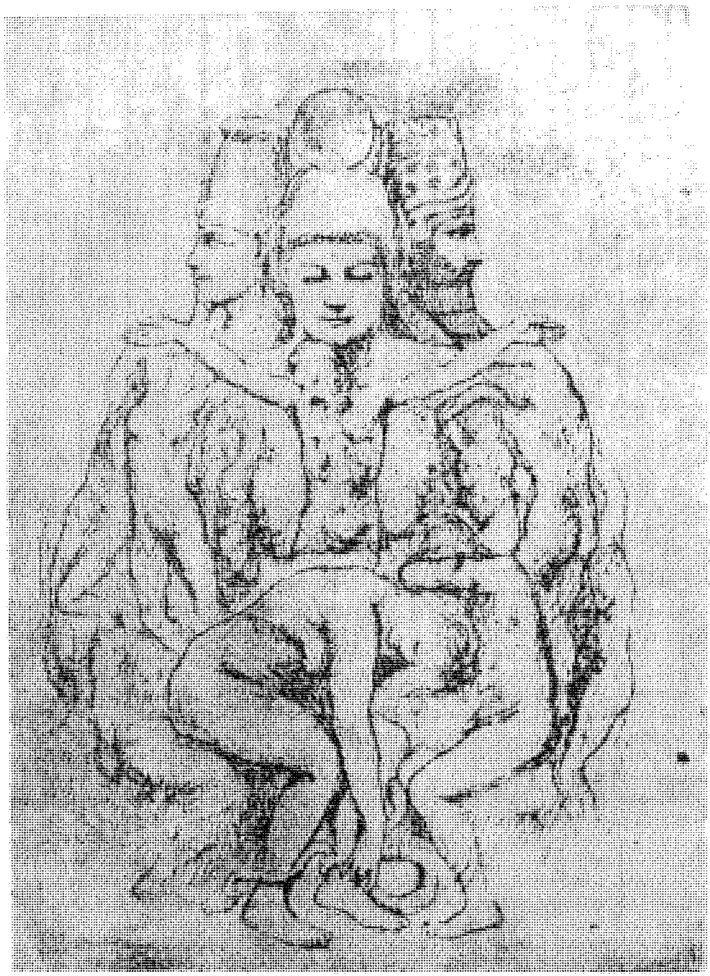
(٢) المصدر نفسه ـ ص ١٦٠.

«المصطفى» يا معلم كما كان التلاميذ يخاطبون المسيح، ثم خلق تيار أدبي جديد بوضعه، ولأول مرة في الأدب العربي، كتاباً عن يسوع[1] يتّبع أسلوب التفسير الشخصي للرسالة المسيحية كما أراد جبران أن يفهمها، من غير أن يلتزم بالتفسير اللاهوتي التقليدي. وأخيراً اعتباره المحبة، التي تركز المسيحية عليها كمبدأ خلقي مثالي، قاعدة لنظرته الشخصية في كمال المصير الإنساني. هذا إلى جانب ظواهر نفسية مسلكية تمكّننا من إلقاء ضوء على الظواهر البيانية والخلقية والفكرية السابقة الذكر، كحنينه الدائم لأعياد المسيح، الميلاد والفصح وغيرهما، هـذه الأعياد التي غذّت خياله وعاطفته طفلاً وفتى، فتركت فيه آثاراً من الحنين والتوق لا تمحي، بل تظل تراوده وتلاحقه لتستبين أحياناً بشكل أحلام له عن المسيح[2]، أو أحاديث عن اهتمامه به وملازمة طيفه لخياله. إنه، في تأثره العاطفي والبياني والخلقي بالمسيح، إنما يفضح نوعية الطينة النفسية التي قولبتها في شخصه نشأته في بيئة محافظة متديّنة وتتلمذه على يدي رجال الدين، طبقاً للأساليب المدرسية القديمة التي تعتبر دراسة التعليم المسيحي وقراءة المزامير أساس حياة الإنسان ومنتهاها. وهو أمر جعلنا نفسّر تصرفاته وهو فتى، وبعض نتاجه كأديب، كأنها تجسيد منوّع متعدد الظواهر لبذرة نفسية واحدة هي عقدة المسيح في القاع من لاوعيه، التي جعلته يقلّده ويطمح للتمثل به ويحن للبنته، كأنه شكّل المحور الغريزي لأبعاده الفكرية، فكان روحاً خفيةً للكلمة التي عاش جبران حياته ليقولها[3].

(١) الكتب الخاصة بحياة يسوع أو رسالته كما يفهمها التقليد المسيحي كانت كثيرة. أما الطريقة الجبرانية في الحديث عن المسيح فقد كانت فريدة من نوعها يومئذ.

(٢) راجع الفصلين الاول والثاني عن سيرة جبران وسيكولوجيته.

(٣) أما قول كرم ملحم كرم في حفلة تأبين جبران إنه «في كل ما كتبه وضع نشيد الأناشيد أمام عينيه وراح يرثي الأحياء كما رثى إرميا مجد بني إسرائيل، وكما ناح داوود بمزاميره، وكما بكى الأنبياء عز اليهود الهاوي» فهو تقيّد من كرم ببعض عظات جبران، دون الاطلاع الواسع على كل ما كتبه ومجمل هيكليته الفلسفية التي لا أثر لها في التوراة.



رؤوس الحكماء مشرقيين تتجمّع بشكل تمثال بوذي
حول المسيح «القطب الكوني» .

٢ ـ اشعاعه أو المدرسة الجبرانية

يتحدث **مارون عبود** في «جدد وقدماء»[١] عن جبران وكأنه خالق مدرسة فكرية وبيانية جديدة في أدب النهضة، بالغاً حدّ القول إنه «نهضة في ذاته»، بدون أن يفصّل وحتى أن يذكر مبادىء هذه المدرسة وأعلامها. ونحن إذ ننحو نحو عبود فنعتبر مفكرنا خالقاً لتيار جديد، نفصّل حكمنا فنذكر المبادىء الرئيسة لهذا التيار وأعلامه.

عندما نطالع النتاج الأدبي، الذي عاصر جبران أو ظهر بعده، نلاحظ فيه الكثير من أساليبه البيانية وبذور أفكاره، خصوصاً في آثار أعضاء «الرابطة القلمية» التي كان جبران مؤسسها ورئيسها وقطب الحركة فيها، والتي ولدت بمسعاه وماتت بموته. وأكثر هؤلاء الأعضاء تأثراً بجبران كان **ميخائيل نعيمه** أمين سر تلك الرابطة. فالقرابة الفكرية بينه وبين جبران وثيقة جداً، حتى إننا لو لخّصنا بعض كتبه الرئيسة مثل زاد المعاد، البيادر، النور والديجور، وكتاب مرداد، لحصلنا على مذهب فلسفي[٢] شديد الشبه بالمذهب الجبراني، لا بل يكاد أن يكون تفصيلاً واضحاً

---

(١) ص ٦٧ وما بعدها.

(٢) في مقال للمؤلف نشر بمجلة الرسالة سنة ١٩٥٨ عنوانه «ميخائيل نعيمه الشاعر» عرض مفصل لمذهب نعيمه.

للرؤيا الجبرانية. لكنه متحرر من الرموز، والاقتضاب، والانفعال، وبعض الالتباس، أي من المنهجية العفوية التي اتصفت بها مؤلفات جبران. فالتمرّد على التقاليد والمفاهيم الخلقية الموروثة، ومهاجمة الظلم الاجتماعي، والعطف على المساكين العاملين في الأرض، ثم الإيمان بوحدة الوجود أي بحلولية تجعل الطبيعة والله والإنسان واحداً في الجوهر والفعل، فضلاً عن التقمص الذي يعتبره السبيل الوحيد لبلوغ الكمال والرجوع إلى مصدرنا الإلهي، كل هذه المبادىء تجعل **ميخائيل نعيمه** مُكملاً أميناً للأفكار التي نادى بها جبران. حتى التصوف الذي يرفض فيه جبران العزلة التعبدية داعياً إلى الالتزام الفعلي بالحياة العملية تطويراً للذات الفردية ولذات الجماعة، يرى فيه نعيمه خيانة للحياة، لأن الصلاة الحقيقية بنظره هي العمل اليومي الإرادي، هي اليد التي تصلّي عندما تنبش الأرض وتبعث في العالم النمو والحياة. أما الطريقة التي اتبعها نعيمه في «كتاب مرداد» فمشابهة إلى حدّ كبير لمنهجية جبران في «النبي». فمصطفى جبران نبي يعظ الناس، ومرداد نعيمه حكيم يعظ رفاقه بلغة الأنبياء. والمصطفى يسمّى المعلم كما ينادي الرفاق حكيمهم مرداد. والمصطفى سيعود إلى أورفليس عندما تلده امرأة أخرى، ومرداد سيعود إلى جبال الآس واللبان لأنه سيقود رفاقه إلى الكمال الذي توصل إليه نظير ما حققه المصطفى. هذا فضلاً عن الأسلوب الشعري، الخيالي التصور، الذي صيغ به النبي ومرداد. ويبدو لنا أن كتاب مرداد يشكّل، عند مؤلفه، نوعاً من التحدّي للنبي ولهكذا تكلم زرادشت. ونحن لا نلومه على ذلك لأن البحث عن الحقيقة ليس ملكاً لجبران أو لنيتشه، كما إن التجديد في الفلسفة لا يحدث إلا بتصادم العقول، حباً بالحقيقة، وبالمشاركة الطموحة في إدراكها. فهل نجح م. **نعيمه** في هذا التحدي؟ نترك للتاريخ مهمّة الإجابة على هذا السؤال، ونكتفي هنا بالإشارة إلى ضخامة السطوة التي فرضتها الشخصية الجبرانية على عقل نعيمه، فجاء مذهبه صورةً واضحة المعالم، هادئة الإداء، مترابطة الأفكار، عن مذهب جبران الفلسفي.

ولا يداخلنا شك بأن م. **نعيمه** عرف بذلك، وأدرك أنه مكمِّلٌ ومفصِّلٌ للرؤيا الجبرانية. لذلك يأخذنا بعض العجب عندما نعلم أنه لم يعترف البتة بهذا الأمر. فلم يشر مثلاً في أيّ من كتبه، وخصوصاً في حكاية عمره «سبعون» ولو بشكل عابر، إلى اعتناقه أفكار جبران الفلسفية أو بعضها، أو إلى التقائه معه على الأقل حول بعض المبادىء المشتركة، كي تكون صداقتهما قد تعدّت حيِّز العلاقات الشخصية الباهتة إلى الأبعاد الفكرية التي شكلت، وباعتراف نعيمه نفسه، صلة الوصل الرئيسة بينهما. وهو ما حثنا على القول، في حديث الى مجلة «**الحوادث**»[1] اللبنانية، إن نعيمه مصاب «**بالعقدة الجبرانية**». أما أن يكون قد فضح بعض أسرار صديقه الشخصية تبياناً لسيئاته ولغرض أناني في نفسه، كما يحلو للبعض أن يعتقد، فأمر لا شائبة فيه. وقد استبان لنا سابقاً (في سيرته وسيكولوجيته) أن جبران ليس نبياً بالرغم من طموحه لأن يكونه، وأنه ككل الناس ذو فضائل ونواقص، وأنه فكَّر وتفلسف، وأحب وكره، وكتب ورسم، من خلال ذاته العصابية، وأن هذا التركيب العصابي جعله غريب الأطوار، بعيداً عن المسلك المألوف للشخص الاجتماعي. فاجتمعت في شخصه المتناقضات من التطفل إلى العبقرية، من الدماثة إلى التمرد، من العاشق إلى الضاحك على المرأة، من مؤمن بالمحبة إلى ساعٍ لمجده الشخصي بهوس نارسيسي لا حدّ له. ويكون نعيمه قد فضح بعض ما كان يجب أن يبوح به، إسقاطاً لصديقه من علياء النبوة، وتمزيقاً لغشاء الجهل عن أعين الناس الذين جعلوا العبقرية نبوّة. فخدم الحقيقة، وخدم صديقه، وخدمنا، معيداً إلى الأذهان جواب أرسطو للذين لاموه على انتقاده أستاذه أفلاطون: إن حبي للحقيقة يفوق حبي لصديقي أفلاطون. تُرى، لو جعل م. **نعيمه** من كتابه عن جبران قصيدة مدح له، أما كنّا اتهمناه بالخضوع لعواطفه الشخصية وبالتجرد من الموضوعية؟ بلى. كنا فعلنا هذا وأكثر، فلنتَّهم أنفسنا إذاً قبل أن نتهم الذي

---

(١) صيف ١٩٧٧

جرّد الحقيقة من كل هوى، وأثبت التاريخ بعدئذٍ أن الكثير مما قاله عن صديقه كان الحقيقة بعينها[1].

إذا كان **ميخائيل نعيمه** أكثر المعاصرين لجبران تأثراً به، فالبعض من أعضاء «الرابطة القلمية» كالشاعرين **إيليا أبي ماضي ونسيب عريضة** (السوري الجنسية)، وآخرون من شعراء المهجر **كفوزي المعلوف**، ساروا في الخط التأملي الذي رسمه جبران. فطلاسم **إيليا أبي ماضي**[2]، وحديث **عريضة** إلى نفسه[3]، وحوار **المعلوف** مع طيور الجو أو طائرته[4]، تبرز اهتمام الأدب المهجري عامةً بقدر الإنسان ومصيره. فالغموض المضني الذي يلفه من كل صوب يدفعه إلى الضيق بواقعه وطلب عالمٍ منعتق من قيود التراب (**المعلوف**)، والبحث عن السعادة التي يفتقدها في حياته الأرضية ضمن ذاته الداخلية وقناعته (**أبو ماضي**)، أو إبقاء الحوار مفتوحاً بتساؤلات مصيرية تجعله يعيش في ألم دائم (**عريضه**). هذه الموجة التأملية التي اجتاحت أدب المهجر بوحيٍ من أمين الريحاني وجبران خاصةً، لم تلبث أن انتقلت إلى لبنان. فتميّزت الحقبة الممتدة من عهد الاستقلال سنة ١٩٤٣ بطابع الفكر الطموح الباحث عن الحقيقة الفلسفية للوجود وللإنسان في هذا الوجود. وقد تجسّدت هذه الموجة، بمستوى فكري عاطفي التساؤل، في كتاب «**سأم**» للشاعر **صلاح لبكي** حيث يحلّ الحس الجمالي وأنوثة حواء عقدة بحث الإنسان عن السعادة؛ أو بمستوى عقلاني فلسفي الأسلوب عند **خليل رامز سركيس** في كتبه «أرضنا الجديدة»، «أيام السماء» و «مصير».

---

(١) لا نقصد بهذه الملاحظات السريعة أن نحصر أدب م. نعيمه في الالتزام بمذهب جبران. فما يتجلّى في آثاره من سلاسة إداء، وطرافة قصصية، وعمق فكري في تحليل شتى معاني الحياة وقدر الإنسان فيها، يرفعه إلى مستوى قمم الفكر العربي المعاصر.

(٢) الجداول.

(٣) الأرواح الحائرة.

(٤) على بساط الريح.

لا ندّعي بأن هؤلاء وغيرهم قد تأثروا مباشرةً بجبران وتتلمذوا على أفكاره، ليكونوا أعضاء في المدرسة الفكرية التي أحدثها. إنما نقول جازمين بأن ما فعلوه لم يكن له حظ الظهور لولا اليقظة الوجدانية التأملية ذات الاتجاه الفلسفي التي ولّدها جبران في ثقافتنا المشرقية العربية المعاصرة. فكان الموقظ والمؤسس، ليكونوا اليقظين المكملين. صحيح أن هناك من سبق جبران إلى وضع المحاولات الفكرية البارزة، أمثال الدكتور **شبلي الشميّل** في «فلسفة النشوء والارتقاء». لكن شبلي الشميّل، الذي التزم بشرح نظرية النشوء والارتقاء الداروينية وبالدفاع عن الفكر المادي، لم يهيء العقل للتفلسف قدر ما سعى إلى ردعه عنه، اعتقاداً منه أن الفلسفة النظرية، الخارجة عن نطاق العلم التجريبي، هي مغامرة فاشلة في بلوغ الحقيقة. فلا بد من إبطال النزعات التأملية النظرية عند الإنسان، كي يتخلص عقله من الانحراف، وينصرف في النهاية إلى الواقع المحسوس يستنبش فيه أسرار الوجود. أما جبران الباحث عن الحقيقة بالتأمل، والحكمة، والنظر البعيد عن جفاف العلم، فقد التقت في فكره كل آمال أمته الفتية في التحرر، والتفلسف، ليشكل الشرارة الأولى ذات المستوى الكفيل بالاستجابة لهذه الآمال، وباستحداث اليقظة الفلسفية المرجوة.

لكن يقظة الوجدان الفلسفي هذه لم تكن التيار الوحيد الذي ولّده جبران في ثقافتنا المشرقية. فالرومنطيقية الأدبية المتمثّلة في شعر **أبي شبكة** (الألحان) **وصلاح لبكي** (مواعيد) صارت، منذ هيمنة النفس الجبراني، تقليداً أدبياً سيطر على النشاط الأدبي في لبنان فترة امتدت حتى مطلع النصف الثاني من هذا القرن. فحب الطبيعة، والشغف بالجمال متجسداً في شتى الموجودات، والحنين إلى الذكريات وبقايا التاريخ، والتعبير عن الألم والكآبة، ثم النهج العاطفي الخيالي في معالجة هذه المواضيع، هي العناصر الرئيسة لرومنطيقية أدبية أطلق أنفاسها **جان جاك روسو** الفرنسي. فعبرت منه إلى بعض أدباء فرنسا في القرن التاسع عشر، وشكلت مسنداً مريحاً

للهوى الجبراني الذي تحوّل إلى جسرٍ انتقلت عليه هذه الرومنطيقية من فرنسا إلى لبنان[1].

أما التمرد، العصب الأساسي في شخصية جبران الأدبية، فقد تحوّل بعدئذٍ إلى تيار شامل تجسَّد في هذه الموجة من الرفض والانفعال الثوري الذي يضيق بواقعه، والتي اجتاحت أوساطنا الثقافية عند إطلالة الاستقلال وما بعده. وقد يكون **فؤاد سليمان** في «تموزيات» أحد أهم ممثلي هذه الموجة وأقربهم إلى الروح الجبراني، للعصبية النزقة، والخطرات الشعرية الرومنطيقية، والطريقة الإنشادية، التي يتصف بها أسلوبه، فضلاً عن التمرد على الواقع والحلم بعالم جديد.

وتأتي اللغة في رأس هذه الأمور من الواقع التي تمرد جبران على التقليد فيها وتمرد معه نفرٌ غير قليل من الأدباء خصوصاً منهم الناشئين. فبعد أن كان الأسلوب الكتابي متقوقعاً في هياكل التعابير القديمة، وبعد أن كان الأدب نوعاً من البهلوانيات اللغوية الطريفة أو الغريبة، ونوعاً من الإعجاز، صار النظر إليه بعد الثورة التي فجرتها «الرابطة القلمية» وعلى رأسها جبران، يميل إلى اعتبار الفكرة في تزاوجها الإيقاعي مع التعبير قاعدة مثلى للكتابة، بالرغم من تعنّت المحافظين المخضرمين من الأدباء في مهاجمتهم لموجة التجدد هذه[2]. وقد عبّر **ميخائيل نعيمه** في «الغربال» أصدق تعبير، وأعطى أوضح صورة عن المفاهيم الأدبية الجديدة التي حملت لواءها «الرابطة القلمية». وهكذا لم يعد الأدب محصوراً برياضة اللسان، بل صار رياضة روحية عقلية، جديدة الفكر، جميلة التعبير، تنفذ إلى لبّ

---

(١) يقال إن موجة من الروح الغجري، المتمثّل في العبث والغناء وحب الطبيعة، تغزو بعض الفئات الفتية في الولايات المتحدة الاميركية، وإن المنتمين إليها يتخذون من «النبي» كتاباً خاصاً معبّراً عن ميولهم وأفكارهم.

(٢) مراجعة مقالنا المطوّل (مراحل التطور في الشعر اللبناني) مجلة الرسالة ـ تشرين الثاني سنة ١٩٥٧.

القارىء وتفعل فيه فعل الشيء الجميل في من يهوى الجمال، وفعل الحق في من يهوى الحقيقة.

أما الأثر الأكبر لجبران، في نظرنا، فهو فعالية الأمثولة التي أعطاها لرجال الدين والمتديّنين في لبنان. فلقد كان تهجّمه على رجال الدين ومفاهيم التديّن ذكياً وعنيفاً لدرجة الشعور بأن الصفعة التي تلقاها القيّمون على شؤون الإيمان في لبنان لم يسبق للكنيسة الشرقية أن تلقت مثلها عبر تاريخها الطويل. لأنّ ما اتسمت به ثورة جبران من رصانة فكرية ممزوجةٍ بالصور الأدبية الساخرة، ومن حرارة إخلاصٍ وصدق ممزوجةٍ بالصراحة الجارحة، ومن قبل مفكّر كبير يستشعر الناس بعمق وزن كلامه ووقعه، ولّد اهتزازاً وجدانياً عميقاً لدى المؤمنين والقيّمين على شؤون الإيمان. فأشرعت أبواب النقد على مصاريعها، وبدأ يجري في عروق الكنيسة منذ ذلك الحين مزيج من الشعور بالذنب، والقلق الباطن، والرغبة الملّحة في التحرر من رواسب الماضي الثقيل، سبيلاً لتصحيح الكثير من الانحرافات، التي لم يغب عن نظر المخلصين لرسالة الإنجيل أن جبران كان في الغالب على حقٍ عندما أعلنها بشجاعة على الناس. خصوصاً وأنه لم يهاجم الدين كحاجة تعبّدية لدى الإنسان، بل هاجم الأشكال الخاطئة للتديّن، ولم يتمرّد على المسيح وإنجيله، بل تمرّد على الانحراف في فهم الرسالة الإنجيلية لدى السواد الأعظم من المسؤولين عن هذه الرسالة ومن العلمانيين. لذلك شهد لبنان قبيل الاستقلال وبعده ركوداً نسبياً في سلطة رجال الدين عامة على الناس. ففقدوا هالة القداسة والبراءة التي كانوا يتمتعون بها قبل ذلك، بفعل تحطم الجليد الذي كان يفصلهم عن المؤمنين، وسقطوا من سمّو الوهم إلى حضيض الواقع، يحيون بحقوق المواطنين العاديين وواجباتهم.

لكنّ هذه الخطوة التصحيحية، التي قوّمت السلوك الدنيوي، لم تكن قد اختمرت بعد بوعي جماعي يؤهلها لتخطّي المسلك الاجتماعي لرجل الدين والنفاذ إلى المفهوم الفلسفي للمسيحية. فبالرغم من أن جبران أورد

في تمرّده كثيراً من التفسيرات الشخصية للمعاني الإنجيلية ببعديها التعبدي والاجتماعي، فإن التجرؤ على محاولة استبدال التأويلات التقليدية القديمة للمسيحية بتأويلات حديثة توفّق بين التطور الحاصل في حياة العصر وبين قدرة التعاليم الإنجيلية على احتضان هذا التطور كي يحدث من خلالها بدل أن يبدو في الظاهر ضدها، هذه المحاولات لم تظهر داخل الكنيسة بالذات إلا عندما استهل رأس الكنيسة **يوحنا الثالث والعشرون** مهمة التصحيح بنفسه[1]. فعصفت بالكنيسة منذ ذلك الحين ريح داخلية، ثوريةُ الهدف علميةُ الأسلوب، لم تلبث أن انتقلت بعد فترة إلى لبنان، حيث نشهد منذ سنوات تحرّكات تشير إلى تململ العقل المؤمن والمسؤول،في سعيه إلى تحطيم جليد الخوف من الحقيقة، التي أدركها منذ زمنٍ وكبتت خطورة التجديد الفجائي الرغبة في إعلانها.

ويبدو أن الساعين إلى تجديد روح التديّن في لبنان قد تشرّبوا منذ حداثتهم الكثير من شرارات التمرد الجبراني، وعانوا كمسؤولين فيما بعد، تجاه مجتمع مسرع في التطور العلمي والوعي، من عقدة الذنب حيال الدين وحيال الناس وحيال ذواتهم. فقطفوا بمحاولاتهم التجديدية ثمرة ما كان جبران قد زرعه في أذهان الناس، مولّداً، عبر **مرتا البانيّة ويوحنا المجنون وخليل الكافر** وغيرها، جيلاً من المتمردين التوّاقين إلى تحرير الإنسان وتحرير المسيح مما ألصقه بهما تاريخ الجهل من مفاهيم التديّن المنحرف. ألم يحدث في باطن الكنيسة بعيد موت جبران شيء ما، لم يعلن صراحةً، ولكنّه تجسَّد مسلكيّاً في تلملم أربابها على ذواتهم وتراجعهم عن الكثير من المظاهر الدنيوية المريبة[1]؟ بلى! حدث كل هذا. فانتصرت الكنيسة على ذاتها

(١) ينبغي الإقرار بفضل رجال الدين على التطور الثقافي والخلقي الذي نشهد آثاره اليوم في مجتمعنا. فقد ظلّت المؤسسات الدينية زمناً طويلاً، ولا تزال، أصلح المراجع لتنشئة الاجيال الفتية على الخلق السليم والثقافة العلمية المتزنة. ولا يضير رجالها ما غالينا في التصريح به لأنه صادر عن مشاعر المحبة والرغبة في تطوير مؤسسات أفادتنا خلقاً وثقافة وإيماناً.

بفعل الضربات الموجعة التي انهالت عليها، وأعنفها وأصدقها ضربة جبران. لتستوي في مكانها الذي خلقت من أجله، ويتخلص الناس بالتالي من مشاعر الرفض حيالها، ويسلم في النهاية إيمان البشر من مخاطر الانزلاق، ليسلم المسيح والإنسان.

كلمة أخيرة

لقد تلمّست جبران في كل آثاره، من مؤلفات ورسائل ورسوم، وفي تفاصيل ظروف حياته، فارتسمت بمخيلتي هذه الصورة التي عرضت. إنه المفكر الذي استطاع أن يولّد تياراً فكرياً خاصاً به، انعكس في هذه النزعة إلى التجدد أسلوباً بيانياً، وتحرراً اجتماعياً خلقياً، وتطوراً في مفاهيم التدّين، فضلاً عن اليقظة في الوجدان الفلسفي. لقد كان لبنان والشرق عامة بأمس الحاجة إلى سوط يوقظهما من السبات الطويل، فكان قلم جبران ذلك السوط. إن يكن حصولنا على حبّة الدر يستتبع آلام مخاض مبرّحة في بطن السمكة، كما يقول، فتنعُّمنا اليوم بالحرية، السياسية والدينية والاجتماعية، أو ببعضها، استتبع مخاضاً مبرِّحاً لدى العديد من المناضلين، وعلى رأسهم جبران. **فعبّر هذا الرجل في توقه إلى الحقيقة، وفي دعوته إلى التحرر من الذلّ، وفي طموحه الكبير، عن حنين لبنان والشرق إلى الحقيقة، وإلى الحرّية، وإلى اللقاء بذاتها القديمة العظيمة. فكانت كل دمعة في كآبته انعكاساً لكآبة بني قومه أجمعين.**

المصـــادر والمـــراجع

الإنجيل - (العهد الجديد من الكتاب المقدس) - المطبعة الكاثوليكية - ١٩٦٩

أبو شبكة (الياس) - الالحان

أبو ماضي (إيليا) - الجداول.

بدوي (عبد الرحمن) - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - ١٩٤٠

بولس (القديس) - الرسائل (خصوصاً رسالتيه إلى أهل روميه وأهل كورنتس).

التوراة - المطبعة الكاثوليكية - ١٩٦٩.

جبران (جبران خليل) - المجموعة الكاملة لمؤلفاته العربية والمعرّبة (مجلدان) - قدم لها ميخائيل نعيمة - دار صادر، دار بيروت - ١٩٦٤.
- رسائله
- متحفه في بشري.

حاوي (د. خليل) - جبران خليل جبران - دار العلم للملايين - ١٩٨٣.

حنين (رياض) - الوجه الآخر لجبران - دار النهار للنشر - ١٩٨١.

حويك (يوسف) - ذكرياتي مع جبران (حررته إدڤيك شيبوب) - دار الأحد - ١٩٥٧.

خالد (غسان) - جبران في شخصيته وأدبه - مؤسسة نوفل - ١٩٨٣.
- أفلوطين رائد الوحدانية - منشورات عويدات - ١٩٨٣.
- في ذكرى جبران (أبحاث المؤتمر الأول للدراسات

الجبرانية) ـ بالاشتراك مع عدد من الباحثين ـ مكتبة لبنان ـ ١٩٨١.
ـ محفوظات « الحركة الثقافية في انطلياس » ـ تشرين الثاني ـ ١٩٨١ (محاضرة للمؤلف)
ـ ملحق جريدة « الأنوار » ـ عدد ٢٩٣٥ ـ كانون الأول ـ ١٩٦٨.
ـ مجلة « الرسالة » ـ السنة الثالثة ـ عدد ١٢ ـ كانون الأول ١٩٥٧.

خويري (أنطوان) ـ جبران خليل جبران النابغة اللبناني ـ ملف مركز الاعلام والتوثيق ـ ١٩٨١.

الريحاني (أمين) ـ رسائله.
ـ المكاري والكاهن
ـ الريحانيات.
ـ قلب لبنان.

سركيس (خليل رامز) ـ أيام السماء ـ أرضنا الجديدة ـ مصير.

سلامه (بولس) ـ الصراع في الوجود ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٢.

سلمان (فؤاد) ـ تموزيات.

شميل (شبلي الشميل) ـ فلسفة النشؤ والارتقاء ـ جزآن ـ مطبعة المقتطف ومطبعة المعارف ـ ١٩١٠.

صايغ (توفيق) ـ أضواء جديدة على جبران ـ الدار الشرقية للطباعة والنشر ـ بيروت ١٩٦٦.

صليبا (د. جميل) ـ المعجم الفلسفي ـ (جزآن) ـ دار الكتاب اللبناني ـ ١٩٧١.

صيدح (جورج) ـ أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأميركية ـ ١٩٥٧.

طرازي (الفيكونت فيليب دي) ـ أصدق ما كان من تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان
المجلد الأول ـ مطابع جوزيف سليم صقيلي ـ ١٩٤٩.

عبد النور (د. جبور) ـ المعجم الأدبي ـ دار العلم للملايين ـ ١٩٧٩

عبده (الإمام الشيخ محمد) ـ الإسلام دين العلم والمدنية ـ دار الهلال (لم تذكر سنة طبعه).

عبود (مارون) - جدد وقدماء - دار الثقافة - ١٩٥٤.
عريضة (نسيب) - الارواح الحائرة.
عقل (سعيد) - قدموس - لبنان إن حكى.
غرابي (علي مصطفى) - تاريخ الفرق الإسلامية - الطبعة الثانية - ١٩٥٩.
غيث (الأب جيروم) - أفلاطون - بيروت ١٩٧٠.
فهد (الأب بطرس) - المجمع المسكوني الواتيكاني الثاني - مطبعة المرسلين اللبنانيين - جونيه.
كرم (أنطون غطاس) - محاضرات في جبران خليل جبران - معهد الدراسات العربية العالية - دار الرائد للطباعة - القاهرة - ١٩٦٤.
- محاضرة عن جبران في منشورات الندوة اللبنانية - نوار - ١٩٥٦.
الكزبري وبشروئي (سلمى الحفار، ود. سهيل) - الشعلة الزرقاء، رسائل جبران إلى مي زيادة - دمشق - ١٩٧٩.
لبكي (صلاح) - لبنان الشاعر - منشورات الحكمة - بيروت ١٩٥٤
- مواعيد.
مزهر (د. يوسف) - تاريخ لبنان العام (جزآن) - لم تذكر سنة طبعه.
مسعود (حبيب) - جبران حياً وميتاً - الطبعة الثانية - دار الريحاني للطباعة والنشر - ١٩٦٦.
معلوف (رشدي) - محاضرة عن جبران في منشورات الندوة اللبنانية - ١٩٤٨
معلوف (فوزي) - على بساط الريح.
مكارم (د. سامي نسيب) - أضواء على مسلك التوحيد - دار صادر ١٩٦٦.
نادر (د. ألبير نصري) - التصوف الإسلامي - ١٩٦٠
نعيمه (ميخائيل) - جبران خليل جبران - مؤسسة نوفل - ١٩٨١.
- تعريب «النبي» - مؤسسة نوفل - بيروت.
- كتاب مرداد، زاد المعاد، البيادر - مؤسسة نوفل - بيروت.
- النور والديجور - أبعد من موسكو وواشنطن - مؤسسة نوفل - بيروت.
- سبعون (٣ أجزاء)، الغربال - مؤسسة نوفل - بيروت.
نيتشه (فريدريك) - هكذا تكلم زرادشت - عرّبه وقدم له فيليكس فارس - مكتبة صادر ١٩٤٨.

هاسكل (ماري) - نبيّ الحبيب - رسائل الحب بين م. هاسكل وجبران - مع مذكرات م. هاسكل - جمعتها فرجينا حلو - نرّبها الأب لورانس فارس-راجعها يوسف حوراني- الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت ١٩٧٤.

الصحف والمجلات: جريدة - الأنـوار اعـداد ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ آب ١٩٧٩.
(مقالات لوهيب كيروز، حافظ متحف جبران في بشري)
أيضاً رسالة مطوّلة بعث بها وهيب كيروز إلى المؤلف بتاريخ ١٨ - ٩ - ١٩٧٩.

- أوراق لبنانية - شباط ١٩٥٨ - الجزء الثاني.
- الرسالة - عدد ممتاز خاص بجبران - تموز ١٩٥٥.
(مقالات: جان كميد، شارل قرم، عبداللطيف شراره)
- مجلة الحوادث - تموز - ١٩٧٧.
- المجالس المصورة - السنة الثالثة - عدد ١٠٦ - ٣ شباط ١٩٥٦.
(تحقيق لرياض حنين)
- «النهار العربي والدولي»-عدد ٢٠-آذار- ١٩٨١.
(حديث للمؤلف حول «مغالطات» عن جبران)
وعدد ١٥ - شباط - ١٩٨١.
(تحقيق لهنري زغيب)
- «الفصول اللبنانية» - عدد ٧ - ١٩٨١.
(مقال لهنري زغيب)
- جوبيتر - عدد تموز ١٩٣٦ (بعلبك).
(مقال وديع عقل).

المراجع الأجنبية

Abou Rizk (Joseph)	-	esquisse d'une esthétique - 1980
Korme (charles)	-	la montagne inspireé
Eck (M.)	-	L'homme et L'angoisse - Fayard Paris - 1974
Daco (Pierre)	-	les prodigieuses victoires de la psychologie moderne - col. Marabout - 1960
	-	les triomphes de la psychanalyse col. Marabout - 1977
Adler (A.)	-	le tempeŕament nerveux.
Freud (S.)	-	Introduction à la paychanalyse - cinq psychanalyses - la science des rêves.
Ferré (A.)	-	Cours de psychologie enfantine et juvenile - ed. Sudel - 1948.
Stowe (M. B.)	-	La case de l'oncle Tom)traduit par Alfred Michiels) -.
Huisman (et Vergez)		Nouveau preĉis de philosophie - T. 2 - Fernand - Nathan.
Mounier (E.)	-	Revolution personnaliste et communautaire -.
Chevalier (J.)	-	Histoire de la penseé, - V. 3 et V. 4 - Flammarion - 1955.

Kierkegaard - Traite'du desespoir (introduction de J. Gateau) - Col. idées - 1949.

Pascal (G.) - La pensée de Kant - (col. pour connaître) - Bordas - 1957.

- Encyclopedia universalis, V. 3.

- Univers de la psychologie (Encyclopédie)

Hatyat (F.) - La psychologie de l'enfant - (6 me éd.)

- l'Orient (journal) - 14 - 7 - 1969.

Fraissinet (J.) - La philosophie indienne, - Col. que sais - je No. 932 - 1961.

La Croix (J.) Marxisme, existentialisme, personnalisme -.

Ching (Ch.) - La philosophie chinoise - Col. que sais - je - N. 707 - 1961.

Plotin - Les Enneades - (tr. E. Bréhier).

Arnou (H.) - Le Boudhisme - Col. que 'sais-je - No. 468 - 1962.

Bergson (H.) - Les deux sources de la morale et de la religion - 88 ème. éd. - P.U.F. - 1958.

Le Senne (R.) - Traite' de morale générale, - 16 ème. éd. - P.U.F. - 1961.

Marcuse (H.) - Eros et civilisation, - 1968.

- Dictionnaire de la philosophie (éd. Larousse) - Didier Julia - 1964.

المحتويات

صفحة

كتب أخرى للمؤلف:

- جبران في شخصيته وأدبه ـ مؤسسة نوفل ١٩٨٣
- أفلوطين رائد الوحدانية ـ منشورات عويدات ـ ١٩٨٣
- مفكرون من لبنان ـ